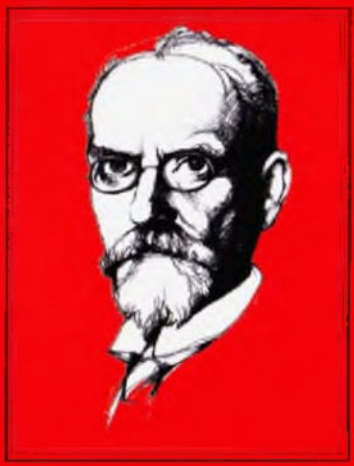
Edmund Husserl

CRIZA UMANITĂȚII EUROPENE ŞI FILOSOFIA

(şi alte scrieri)



grinta

Colecția „Mica bibliotecă de filosofie germană" este coordonată de Vasile Muscă.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
HUSSERL, EDMUND
Criza umanității europene și filosofia (și alte scrieri)/ Edmund Husserl ; trad., note, postf. și bibliografie de Alexandru Boboc. - Cluj-Napoca: Grinta, 2009

Bibliogr.
ISBN 978-973-126-143-0

I. Boboc, Alexandru (ed.șt.)

14

Coperta: *Vladimir Negoiță*

© Editura Grinta

EDITURA
grinta
Respectul pentru CUVÂNT

Cluj-Napoca, Str. Primăverii 22/23, c. 400536
GSM: 0744-777.883, Tel./fax 0264-592777
E-mail: grinta@email.ro
Director: *Gabriel Cojocaru*
Echipa tehnică: *Ioan Negru*
Alina Tănase
Vladimir Negoiță

EDMUND HUSSERL

CRIZA UMANITĂȚII EUROPENE ŞI FILOSOFIA (şi alte scrieri)

Traducere, note, comentarii şi postfață de
Alexandru BOBOC

EDITURA
grinta
Cluj-Napoca

La Aniversarea a 150 de ani de la naşterea lui Edmund HUSSERL

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Motto:
«Toate problemele practice ascund în ele probleme teoretice, care, la rândul lor, trebuie sesizate şi ridicate în planul ştiinţei»
(E. Husserl, 1923)

Edmund Husserl (n. 8. 04. 1859 – m. 27. 04. 1938), întemeietorul orientării fenomenologice, este cunoscut prin lucrări de referinţă pentru creaţia teoretico-filosofică şi pentru reconstrucţia modernă în logică, metodologie şi ştiinţele umane în genere.

Din vasta sa operă filosofică, editată după 1952 şi sub forma: *Husserliana. E. Husserl, Gesammelte Werke*, menţionăm: *Philosophie der Arithmetik* (Filosofia aritmeticii, 1891); *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice, 1901); *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filosofia ca ştiinţă riguroasă, 1911); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Ideile unei fenomenologii pure şi ale unei filosofii fenomenologice, partea I, 1913; lucrarea a fost îngrijită apoi în vol. 4, 5 în „Husserliana"); *Formale und transzendentale Logik* (Logică formală şi transcendentală, 1929); *Cartesianische Meditationen* (Meditaţii cartesiene, 1931); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală, 1936) ş.a.

Fără intenţia de a oferi aici o caracterizare a operei lui Husserl, menţionăm doar următoarele: a) Husserl a elaborat, în primul rând, o metodă de lucru operaţională în procesele asimilării teoretice a proble-maticii logicii, metodologiei şi filosofiei ştiinţei,

filosofiei valorilor ş.a.; b) axată pe conceperea conştiinţei sub semnul intenţionalităţii (orientare spre ceva, către «obiect») «metoda fenomenologică» oferă condiţia unei pledoarii pentru filosofie ca valoare teoretică autonomă, opunându-se reducţionismului de tip pozitivist (asimilarea demersului teoretico-filosofic în cel ştiinţific) sau iraţionalist şi antiraţionalist (supralicitarea unor factori extraraţionali în proiecţia cunoaşterii, totodată subestimarea valorii teoriei şi a construcţiei teoretice).

De fapt, orice analiză de fond trebuie să distingă între Husserl – întemeietorul fenomenologiei (prin opera sa logică şi teoretico-filosofică) – şi «fenomenul Husserl», adică protecţia operei sale ca program filosofic şi stil de gândire («fenomenologic»), cu acţiune de durată în istoria ştiinţei şi a cugetării.

În centrul elaborărilor (la Husserl şi la urmaşi) se află metoda «reducţiei fenomenologice» în raporturile ei cu dialectica, hermeneutica şi analiza logică, într-o delimitare care a semnalat elementele de complementaritate dintre modelele metodologice amintite, precum şi locul şi rolul fenomenologiei în regândirea problematicii filosofiei şi al raporturilor dintre filosofie şi ştiinţe.

Husserl propunea ideea: «filosofia ca ştiinţă riguroasă», adică delimitarea prin «reducţie» a ceea ce este «Wissen» (cunoaşterea ca valoare) în orice ştiinţă (în orice formă a ştiinţificităţii) nu printr-o «metodă raţională» de deducere a principiilor, ci prin descoperirea acestora prin «geniul» cercetătorului în însăşi structura şi organizarea ştiinţei.

În alţi termeni, Husserl a conceput o metodă de lucru operaţională în multiple planuri ale analizei şi explicării creaţiei (ştiinţifice, artistice, filosofice ş.a.), întrucât a pus în atenţie căile pe care se poate ajunge nu la ceea ce sunt acestea, ci la valoarea lor de cunoaştere (valoarea teoretică).

În concordanţă cu acest gând metodologic, «raţionalitatea» însăşi este sesizată «dincoace» de

așa numitele «principii raționale», în aria a ceea ce este formă a universalității (valoarea și sensul în fiecare domeniu al creației umane). «Modernitatea» nu-și scapă de închistarea în «raționalism» și tolerează pluralitatea perspectivelor în așezarea valorică a ceea ce este «rațional» (cu sens) în orice dat nou al reconstrucției unui domeniu, adică «modernizarea».

Volumul de față propune cititorului una dintre scrierile de bază ale întemeietorului fenomenologiei, anume *Criza umanității europene și filosofia*, elaborată în contextul orientării lui Husserl spre problematica social-umană, preocupat îndeosebi de tema semnificației umane a științei și a cunoașterii, precum și de înțelegerea „crizei științelor europene" și a „umanității europene" însăși.

Tocmai în acest sens pledează filosoful, atunci când, în finalul lucrării, scrie: „Criza existenței umane europene are numai două căi de ieșire: sau declinul Europei în înstrăinare față de propriul său sens rațional de viață, căderea în dușmănie față de spirit și în barbarie, sau renașterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al rațiunii, care va depăși definitiv raționalismul. Pericolul cel mare care amenință Europa îl constituie oboseala. Să luptăm împotriva acestui pericol al pericolelor ca «buni europeni», animați de curajul pe care nici chiar o luptă fără de sfârșit nu-l sperie".

În scopul unei aprofundări a problematicii și a conceptelor specifice fenomenologiei, redăm în continuare două texte cu caracter de sinteză: *Ideea de cultură filosofică*; *Despre logica semnelor* (Semiotică), primul înscriind o completare și o finalizare a ideilor din „Criza umanității europene"..., al doilea proiectând contribuția lui Husserl în elaborarea teoriei semnelor și în înscrierea demersului semiotic în reconstrucția modernă în logică și epistemologie.

Întrucât ambele scrieri constituie și o excelentă introducere în fenomenologie, am considerat de prisos

orice prefață (sau postfață). Căci autoprezentarea face superflue orice prezentare. În afara notelor (şi comentariilor) ce însoțesc fiecare text, recomandăm următoarele: E. Husserl, *Scrieri filosofice alese* (Ed. Academiei Române, 1993): Prefață; E. Husserl, *Filosofia ca ştiință riguroasă* (Ed. Paideia, 1994, Postfață); *Ideea de fenomenologie* (Ed. Grinta, 2002).

Acestea însă cu limitele impuse de o cunoscută regulă hermeneutică: „Es genügt zu sagen, dass man anders versteht, wenn man überhaupt versteht" (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ed. a II-a, 1965, p. 280): „Este de-ajuns să spunem că, dacă în genere se înțelege, se înțelege altfel".

Cu alte cuvinte, ceea ce cuprindem într-o înțelegere (personală) nu este o interpretare dintru început, ci doar un alt fel de a înțelege! „Anexele" vin, de asemenea, ca un „anders versteht", un spor de claritate şi aprofundare, un „Besser-Verstehen", adică o mai bună înțelegere a textelor husserliene şi a fenomenologiei în genere.

IDEEA DE CULTURĂ FILOSOFICĂ

Primul ei germene în filosofia greacă [1]

Caracteristica de bază a ştiinţei greceşti; începând chiar de la *Thales*, este aceea de „filosofie": de dragul adevărului, se urmăreşte dobândirea sistematică a unui interes teoretic liber de orice alte preocupări, a interesului numai pentru adevărul ca adevăr. O ştiinţă pură în acest sens indică însă nu pur şi simplu un nou tip de configuraţie culturală, înserându-se astfel de la sine în rândul celorlalte forme ale culturii. Pentru dezvoltarea întregii culturi, ea pregăteşte o cotitură, care pe ansamblu o conduce către o determinare superioară. În virtutea interesului pur teoretic, în preferinţa deplin justificată pentru problemele cosmologice filosofia nu putea să rămână la aşa-numita tendinţă înnăscută către o universalitate

---

[1] Articolul a fost publicat de Husserl în *Japanisch-deutschen Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, Bd. I, Heft 2, (Lübeck), 1923. Articolul a apărut în 1922 sau 1923 (*nota ed.*).

Traducerea ce urmează redă: *Die Idee einer philosophischen Kultur, Ihr erstes Aufkeim in der griechischen Philosophie*, în: *Husserliana*, Bd. VII: *Erste Philosophie* (1923/24), Erster Teil: *Kritische Ideengenschichte, Ergänzende Texte. A. Abhandlungen*, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag, 1956, p. 203-207. După *Textkritische Anmerkungen zu den ergänzenden Texten* (*Op. cit.*, p. 438), unele părţi ale articolului, cu puţine deosebiri, au fost reluate în textul prelegerilor 1-2 din *Erste Philosophie*, părţi pe care, în forma de faţă, articolul nu le cuprinde. Interesant că extrasul cu textul apărut în revista menţionată poartă, pe plicul în care se află, următoarea notă a lui Husserl: E. Husserl, *Die Idee einer europäischen Kultur*, ceea ce anunţă cumva tematica din *Criza omenirii europene* ... şi pune în lumină preocuparea constantă a întemeietorului fenomenologiei pentru evaluarea şi resemnificarea istoriei gândirii filosofice (*nota trad.*).

sistematică. Lumea ca totalitate de realități, așa cum se oferă în reflecția naturală, exterioară, care sesizează omenirea însăși ca pe o grupare de detalii subordonate unul altuia, ia în viața actuală a fiecăruia forma necesară a orientării: „Eu și lumea care mă înconjoară", „Noi și lumea noastră (comună) înconjurătoare"; și aceasta atât pentru cei care acționează, cât și, în particular, pentru cei care cercetează. Această „coordonare principială" trebuia să devină valabilă și pentru interesul teoretic de investigare. Faptul subiectivității de a fi ceea care cunoaște, sub aspect teoretic chiar în cel mai înalt grad, mai mult, de a suporta sub toate aspectele acțiunea lumii înconjurătoare și, în fine, de a fi activă, chiar în mod liber activă în lumea înconjurătoare și cu scopuri formative, a făcut ca ea să treacă tot mai mult în centrul cercetării teoretice; căci cercetarea în mod naiv orientată exterior asupra lumii și cercetarea reflexivă orientată interior asupra spiritului au trebuit să se împletească și să se condiționeze reciproc. Cum însă cercetarea se angajase în direcția subiectivității cugetătoare și totodată activă, ea trebuia, inevitabil, să se izbească de problemele unei satisfacții posibile ultime și cu aceasta de acelea ale autenticității și îndreptățirii scopurilor și căilor pentru care a optat. Deoarece teoriile proiectate pot intra în drepturile lor numai de îndată ce s-au implicat în disputa sistemelor, cercetarea trebuia să conducă în domeniile științei însăși. Pentru a putea să devină cu adevărat rațională, inteligibilă și pe deplin îndreptățită, știința aflată încă la începuturi trebuia astfel să depășească forma inițială a cercetării naiv-teoretice; într-o conștiință de sine *teoretico-științifică* ea trebuia să cerceteze *normele* unei științe pe deplin justificată, apoi să tindă în cele din urmă către o configurație esențialmente reformată, nouă, chiar către poziția conștientă a unei științe bine direcționată și îndreptățită din punct de vedere epistemologic.

Probleme normative similare îl priveau însă nu numai pe teoreticianul activ gnoseologic, ci și pe orice

om activ ca atare. Întregul complex de probleme supreme şi ultimele trebuia să intre astfel în câmpul travaliului teoretic, vizând totalitatea ideilor normative absolute, care, în valabilitatea lor necondiţionată şi invulnerabilă, sunt menite să determine în mod principial acţiunea umană de orice tip. Ca nişte entelehii ascunse, aceste idei puteau să funcţioneze ca forţe determinante ale dezvoltării chiar şi înainte de întrezărirea lor pură şi de configuraţia lor teoretică: dar ele au putut şi pot să determine „veritabila umanitate" numai ca forme elaborate conştient şi înţelese apodictic ale unei legitimităţi posibile; căci aceasta nu exprimă altceva, decât o *omenire* cu adevărat matură, care de-acum se străduieşte să trăiască numai pe deplin responsabilă de sine, care vrea să urmeze „raţiunea", să se conducă ea însăşi, şi numai după norme gândite şi examinate de ea însăşi, adică o omenire care totdeauna ar vrea să fie aptă şi pregătită să-şi tragă justificarea normativă absolută a faptei ei numai din izvoare primare de valabilitate. Filosofiei – ştiinţei universale – trebuie să-i revină astfel sarcina de a ajuta omenirii în ceea ce ea până acum năzuia doar spontan, anume în dobândirea unei profunde conştiinţe de sine, a sensului veritabil şi exact al propriei ei vieţi. Înainte de toate, cea mai de seamă obligaţie a ei (a filosofiei) trebuia să devină aceea de a conferi acestui sens forma raţională ultimă, cea a unei teorii pe deplin îndreptăţită şi totodată clarificată şi inteligibilă sub toate aspectele. Sistematic desfăşurată în ştiinţa despre principii, aceasta trebuie să dea la iveală în mod întemeiat întregul sistem de norme care, la rândul său, trebuie să satisfacă omenirea pentru ca aceasta să poată să devină ca atare una adevărată şi autentică, conformă raţiunii pure practice. Ca filosofie, în sensul expres al unei ştiinţe universale a principiilor, teoria trebuia să arate, prin îmbinarea sensurilor ei raţionale ultime, că nu este nicicum posibilă o dezvoltare cu adevărat umană a omenirii numai în modalitatea unui agregat pur şi

simplu organic, pasiv; mai mult, ea trebuia să arate că această (omenirea) este posibilă numai printr-o libertate autonomă şi în primul rând printr-o *ştiinţă* cu adevărat autonomă, în cel mai înalt grad însă pornind de la o filosofie universală care ea însăşi, în disciplinele ei principiale, a dat sistemul ei absolut de legi, însuşi principiul universal pentru toate legile veritabile posibile. În ultimă instanţă, filosofia însăşi trebuie să indice raţionalitatea pentru care o cultură istorică ivită în mod natural poate avea configuraţia aparte a unei culturi cu adevărat umane numai în forma unei culturi fundată şi modelată ştiinţific, şi – *ideal* vorbind – în forma unei culturi filosofice justificată şi configurată practic după principii inteligibile absolute, îndreptăţită pe deplin numai pornind de la o raţionalitate ultimă.

Primul germene şi formele de configurare ale acestei convingeri semnificative pentru istoria omenirii se pot constata în dezvoltarea filosofiei greceşti. Istoria filosofiei (care, aşa cum s-a ivit iniţial ca o ştiinţă universală, trebuie să şi rămână, după sensul ei esenţial, ştiinţă universală) – sub aspectul menirii ei necesare, anume aceea de a făuri o conştiinţă de sine universală şi pe deplin raţională a omenirii, o conştiinţă prin care aceasta să fie adusă pe calea unei omeniri autentice, – poate în genere să fie privită şi din punctul de vedere al funcţiei ei umane exemplare. Un fragment al unei asemenea modalităţi de examinare se află schiţat în cele ce urmează, mai mult însă ca o invitaţie la o elaborare mai temeinică decât ca o pretenţie la realizare perfectă ...[2].

Să rezumăm: practician al eticii, *Socrate* punea în centrul interesului eticopractic mai întâi opoziţia fundamentală a oricărei vieţi personale lucide, anume

---

[2] Textul articolului, de la „Prima filosofie, în mod naiv orientată spre lumea exterioară ..." până la „...despre o asemenea esenţă în genere", se află în *Prelegerea I* din *Erste Philosophie*, p. 8, 23 până la p. 10, 31 (*nota ed.*).

opoziția dintre opinie neclară și evidență. El a fost primul care a recunoscut necesitatea unei metode universale a rațiunii și a indicat sensul de bază al acestei metode ca fiind critica intuitivă și apriorică a rațiunii sau, mai exact spus, metoda conștiinței de sine elucidatoare, care se efectuează în evidența apodictică ca sursă originară a oricărei valabilități ultime. El cel dintâi a întrezărit existența-în-sine (*das-An-sich-bestehen*) a esențialităților pure și generale ca date autonome (*Selbstgegebenheiten)* absolute ale unei intuiții generale și pure. Prin raportarea la această descoperire, justificarea radicală preconizată de Socrate pentru viața etică în genere capătă *eo ipso* forma semnificativă a unei fundări prin normă, adică justificarea vieții active după ideile generale ale rațiunii, idei evidențiate prin intuiția pură a esenței.

Toate aceste vederi ale lui Socrate nu pot să fie scutite, desigur, de neajunsuri; și aceasta în raport cu accepțiile teoretice ale unei expuneri științifice propriu-zise și ale unei elaborări sistematice: nu poate însă să nu rămână ca sigur valabil faptul că la Socrate se află formele embrionare ale ideilor rațional-critice fundamentale, a căror configurație teoretică și tehnologică, precum și a căror dezvoltare rodnică superioară constituie gloria nepieritoare a lui *Platon.*

Principiul socratic al unei justificabilități radicale a fost transpus de Platon in știință ...[3].

În acest sens, caracteristica principală a culturii europene[4] poate fi astfel indicată foarte bine și ca

---

[3] Textul articolului, de la „Cunoaștere teoretică ... până la ... autoritate care fundează normativ în ultimă instanță" se află în Prelegerea 2 din *Erste Philosophie,* p. 11, 31 până la 17, 7. (*nota ed.*).

[4] În textele indicate în notele 2 și 3 ale editorului, Husserl pune în atenție momente de început ale genezei „culturii europene", așa cum o arată *Erste Philosophie* (*Op, cit.*, p. 8-17): „scepticismul sofist", la care „ideea unei vieți practice a rațiunii și-a pierdut valabilitatea"; Socrate ca „reformator practic"; Platon ca „reformator teoretico-științific".

raționalism, iar istoria ei să fie privită sub unghiul de vedere al luptei pentru punerea și configurarea sensului său propriu, al luptei pentru rațională. Căci toate luptele pentru o autonomie a rațiunii, pentru eliberarea omului din cătușele tradiției, pentru religie „naturală", drept „natural" ș.a. constituie în cele din urmă lupte sau conduc înapoi la lupte pentru funcția normativă universală a științelor care necesită în permanență o nouă fundamentare și, în cele din urmă, la lupta pentru universul teoretic. Toate chestiunile practice ascund în ele chestiuni teoretice care, la rândul lor, trebuie în genere sesizate și ridicate în planul științei. Chiar și problema autonomiei rațiunii ca principiu suprem al culturii trebuie pusă în mod științific și decisă în cadrul valabilității științifice.

În ce sens toate acestea, ne-o spune Husserl însuși: „pe când *Socrate* fundamentase viața rațională pe cunoașterea pe deplin justificată, la *Platon* în locul acestei științe trece filosofia, știința absolut justificată ... Filosofia devine astfel fundamentul rațional, condiția principală a unei comunități autentice, cu adevărat rațională și a vieții umane cu adevărat raționale ... Cu aceasta este trasată calea pentru ideea unei noi omeniri și unei noi culturi umane, chiar cea a unei omeniri și culturi pornite de la rațiunea filosofică"; „ideile fundamentale ale lui Platon despre o filosofie riguroasă" au cunoscut o acțiune crescândă; „conștient sau nu ele determină caracterul esențial și destinul dezvoltării culturale europene. Știința se extinde asupra tuturor domeniilor vieții și revendică pretutindeni, atât cât se întinde ea sau atât cât se crede că este ea, semnificația unei autorități normative în ultimă instanță" (*Ibidem*, p. 16, 17).

În contextul unei „istorii critice a ideilor", întemeietorul fenomenologiei exprima încrederea sa nețărmurită în puterea de acțiune a științei și a rațiunii umane, în funcția normativă a acesteia pentru instituirea unei vieți cu adevărat umane, raționale (*nota trad.*).

DESPRE LOGICA SEMNELOR (SEMIOTICA)

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Textul: *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)* este tradus după: *Husserliana*, Bd. XII, hrsg. von Lothar Eley, 1970, p. 340-373: Ergänzende Texte (1890-1901) la: *Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen.* Studiu substanțial, semnificativ pentru contribuția lui Husserl în dezvoltarea logicii moderne, a reconstrucției acesteia sub impactul şi cu mijloacele semioticii (la a cărei instituire Husserl însuşi a contribuit substanțial), el aparține elaborărilor din anul 1890, perioada publicării cunoscutei: *Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen* (1. Aufl., 1891). După: K. Schuhmann (*Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, M. Nijhoff, 1977, p. 27, 28), la 14 martie 1890 Husserl „a continuat *Zur Logik der Zeichen* (*Semiotik*) până la p. 294", iar la 13-14 septembrie 1890 „a redactat" p. 344-348 (este vorba de pagini din manuscris: Ms. KI 51) „asupra conceptului de aritmetică universală". Astfel se şi explică publicarea lui în cadrul unor „texte suplimentare" la această operă, împreună cu alte studii ce dezbat concepte şi teme semnificative pentru o filosofie a aritmeticii (oglindind perioada crizei şi a regândirii fundamentelor matematicii): conceptul de aritmetică universală; aritmetica înțeleasă ca știință *a priori*; teoria totalității (*Inbegriff*); conceptul de operație; imaginarul în matematică; sistem de axiome şi sistem de operații; sistem de numere; conceptul de „număr natural"; posibilitatea de „aritmeticizare (*Arithmetisierbarkeit*) a unei multiplicități"; definibilitate (*Definitheit*) ş.a.

În cadrul lucrărilor din perioada *Filosofiei aritmeticii*, o *logică a semnelor* era menită să constituie o parte însemnată a unui al II-lea volum al acesteia, desfăşurând „programul timpuriu" al unei „aritmetici finite" sub latura fundamentării „prelogice", a „fundamentării prin lumea vieţii (*lebensweltliche Begründung*)", program reluat în *Krisis* (1936), la fel de importantă ca şi fundamentarea prin „multiplicitatea infinită actuală", ambele fiind inteligibile „numai pe baza unei determinări proprii a raportului dintre conceptul matematic şi subiectivitate", pregătit în *Filosofia aritmeticii* (*Einleitung des Herausgabers*, la: Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten* (1890-1901), hrsg. von L. Eley, în: *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Band XII, M. Nijhoff, Den Haag, 1970, p. XX. Husserl însuşi deosebea între: „1) operaţiile prelogice cu semne, operaţii care lasă să se întrevadă adevărul, ba chiar să poată fi dobândit, dar fără a pune aplicarea (ca şi descoperirea) acestor modalităţi metodice în funcţie de o înţelegere logică"; şi „2) operaţiile logice cu semne, operaţii ce decurg din fundamente teoretice şi, de aceea, ele oferă nu pur şi simplu adevărul, ci adevărul asigurat" (*Zur Logik der Zeichen* (*Semiotik*), în: *Op. cit.*, p. 369).

Analiza semnelor, desfăşurată de Husserl în acest studiu, este în principal analiza unui logician cu formaţie matematică temeinică, preocupat însă de implicaţiile teoretico-filosofice ale chestiunilor. Dincolo de aceasta, *Despre logica semnelor* rămâne şi o contribuţie esenţială (şi într-un fel, de pionerat, dacă avem în vedere faptul că lucrările lui Ch. S. Peirce din 1868-70 au fost cunoscute abia în 1932-1934) în elaborarea semioticii şi a semanticii.

Într-un fel, se conturează aci teoria specific husserliană a semnificaţiilor intenţionale şi o tipologie a semnelor, cu accent pe semnele artificiale, mai ales pe simboluri. Întrucât în perioada *Filosofiei aritmeticii* Husserl nu gândise încă liniile campaniei sale antipsihologiste, este prezentă aci şi preocuparea pentru dimensiunea pragmatică a semioticii, preocupare la care autorul a renunţat în *Cercetări logice* (1900-1901).

Într-un plan mai larg, cel al dezvoltărilor mai recente ale semioticii şi teoriei informaţiei, s-a vorbit de „fundamentarea şi delimitarea husserliană a inteligenţei artificiale" (E. Holenstein, *Eine Maschine im Geist. Husserlsche Begründung und Begrenzung künstlicher Intelligenz*, în: *Phänomenologische Forschungen*, 21: *Sprache, Wirklichkeit, Bewusstsein. Studien zum Sprachproblem in der Phänomenologie*, hrsg. von E.W. Orth, Freiburg/München, K. Alber, 1988, p. 82-113).

Este vorba, în primul rând, de semnificaţia analizelor sub titlul „Împărţirea mai largă a semnelor în naturale şi artificiale", prin care Husserl întregeşte împărţirea propusă de Brentano a reprezentărilor în „proprii" şi „improprii" printr-un al treilea tip, anume „reprezentările-surogat". Dacă în „reprezentările proprii" *reprezentatul* este dat intuitiv, iar în „reprezentările improprii" este dat prin intermediul semnelor, în „reprezentările-surogat" acesta nu este nicicum dat. Pornind de la teza lui Husserl că „nu trebuie să se amestece faptul utilizării de reprezentări-surogat cu ştiinţa despre această utilizare" (*Zur Logik der Zeichen*, p. 357), autorul menţionat precizează: „Rolul pe care acesta (reprezentatul) obişnuieşte a-l juca în gândire este înlocuit aci prin proprietăţile formale ale reprezentărilor. Reprezentările-surogat corespund reprezentărilor definite exclusiv sintactic, care astăzi în ştiinţele cognitive se atribuie computerelor – şi prin analogie şi creierelor" (E. Holenstein, *Op. cit.*, p. 86).

În alţi termeni, „surogate" sunt asemenea reprezentări în care, cum spune Husserl, „relaţia de semne s-a pierdut", adică dimensiunea semantică nu mai joacă nici un rol în operarea cu semne. În felul acesta, Husserl opera cu distincţia între planul sintactic, al operării cu proprietăţile formale, îndeosebi sintactice ale semnelor, şi planul semantic, al interpretării – distincţie de perspectivă în logica şi teoria modernă a ştiinţei.

DESPRE LOGICA SEMNELOR (SEMIOTICA)[1]

Cum putem vorbi oare despre concepte pe care de fapt nu le avem şi cum de nu este absurd ca pe astfel de concepte să fim nevoiţi a funda aritmetica, cea mai certă dintre toate ştiinţele? Răspundem la aceasta printr-o cercetare generală care ţine de domeniul logicii.

Conceptele, conţinuturile în genere, ne pot fi date în două feluri: în primul rând la *propriu*, anume ca ceea ce sunt; în al doilea rând, în mod *impropriu* sau *simbolic*, respectiv prin intermediul *semnelor*, prin care sunt reprezentate ca atare. Aşa, de exemplu, orice reprezentare intuitivă în senzaţie sau fantezie este o reprezentare autentică numai dacă nu ne serveşte ca semn pentru o alta; dacă face însă acest lucru, atunci ea este o reprezentare simbolică, în raport cu aceasta.

Cuvântul semn trebuie considerat în definiţia noastră în sensul cel mai larg posibil. Deci, nu ne limităm la semnele senzoriale exterioare, pe care le alăturăm lucrurilor pentru a le distinge şi recunoaşte mai uşor. De acest tip sunt numele proprii ca Petre, Ioan, precum şi numele entităţilor abstracte. Dar şi numele generale sunt semne[2]. Fiecare nume general este un semn pentru o reprezentare generală, iar aceasta, la rândul ei, este un semn pentru fiecare dintre obiectele (*Gegenstände*) care cad sub conceptul abstract corespunzător; în această mediere orice nume general este astfel un semn pentru fiecare din acele obiecte pe care le cuprinde în virtutea funcţiei sale de „conotare" (*Mitbezeichnung*). Mai amănunţit (şi acest lucru reiese chiar din ultimul exemplu) orice notă

---

[1] 1890 (*nota ed.*).

[2] În *Textkritiske Anmerkungen* (Bd. XII, p. 524), editorul redă textul: „Fiecare nume este un semn al denumitului", în contextul unor referiri la B. Bolzano, *Wissenschaftslehre* (*nota tr.*).

distinctivă conceptuală are pentru noi valoare de semn numai dacă ne serveşte ca notă distinctivă. Orice proprietate, fie ea una absolută sau relativă, poate servi ocazional ca semn distinctiv al obiectului care o posedă. Acesta este în mod evident izvorul echivocităţii numelui „notă distinctivă" (*Merkmal*); în semnificaţia sa originară, el exprimă ceva doar ca semn, apoi se limitează la proprietăţi, pentru ca în cele din urmă, în sens figurat să semnifice numai ca proprietate în genere. Cu toate acestea, o proprietate nu ne serveşte ca notă distinctivă în toate împrejurările, deşi, în mod ocazional, poate sluji acestui scop. Într-o situaţie ne interesează, de exemplu, proprietăţile aluminiului ca atare, întrucât ne îmbogăţesc cunoştinţele despre acest metal; în alte cazuri însă chiar aceleiaşi proprietăţi, constatate la un corp încă necunoscut, ar putea să servească drept semn distinctiv pentru faptul că acesta este chiar aluminiu.

Deci, semn al unui lucru (al unui conţinut în genere) poate să fie totul şi orice. Tot ceea ce este potrivit pentru a-l deosebi de altele şi după care putem apoi să-l recunoaştem. Trebuie însă să precizăm că recunoaşterea nu trebuie considerată numai ca un mecanism psihologic, care funcţionează fără ca noi să ne dăm seama de el şi care, cu prilejul unei anumite reprezentări, o recheamă în conştiinţă pe cealaltă fără ca noi să trebuiască, totuşi, cel puţin în general să ne dăm seama de împrejurarea că tocmai această reprezentare ar fi una care să ne fi amintit de cealaltă şi ne-a mijlocit recunoaşterea ei. Ca să fie posibil conceptul de semn, ca să putem crea şi întrebuinţa semnul cu un anumit scop trebuie să luăm în consideraţie îndeosebi raportul dintre semn şi desemnat; experienţa ne-a arătat, într-adevăr, de nenumărate ori că notele distinctive exterioare-senzoriale şi cele conceptuale sunt potrivite pentru a ne îndrepta gândurile spre conţinuturile pe care acestea le posedă. Conceptul de semn este tocmai un concept relaţional; el indică un desemnat (*Bezeichnetes*).

Semnele permit o clasificare după mai multe criterii. Deosebim astfel: 1) *Semne exterioare* şi *semne conceptuale* sau semne în sens îngust şi note distinctive (*Merkmale*). Semnul exterior este acela care nu are nimic de-a face cu conceptul particular al desemnatului, nici cu conţinutul şi proprietăţile lui specifice. În acest raport se află, de exemplu, numele unei persoane faţă de persoana însăşi: el o desemnează, dar nu o caracterizează.

Un semn conceptual este orice notă distinctivă interioară sau exterioară care serveşte ca semn, în sensul obişnuit al acestor termeni. Ambele note distinctive depind de conceptul specific al desemnatului. Primele sunt determinaţii care sunt incluse ca nişte conţinuturi parţiale în reprezentarea conţinutului desemnat; cele din urmă sunt determinaţii relative care caracterizează conţinutul ca fundament al anumitor relaţii pe care le susţine. Este de remarcat de altfel că, examinate cu atenţie, notele distinctive absolute reprezintă determinări relative. Dacă ni se descrie un obiect necunoscut, desemnându-l printre altele ca roşu, atunci drept caracteristică a obiectului nu serveşte roşul ca atare, ci faptul de a fi roşu, adică raportul, în felul său propriu bine cunoscut de noi, dintre lucru şi culoare. În acest fel însă, fără a prejudicia conţinuturile lor relaţionale specifice, şi notele distinctive exterioare sunt relative. Deci există aici o multiplă relaţie: relaţia lucrului desemnat cu alte lucruri, şi în plus relaţia acestuia cu însăşi relaţia prin care *atributul* relativ îşi dobândeşte semnificaţia sa de *atribut*. Dacă, de exemplu, prima relaţie este o anumită asemănare între *A* şi *B*, atunci cea din urmă este aceea care face posibil atributul „asemănare cu *B*". În cuvinte, am putea exprima reprezentarea de semne pentru note distinctive absolute şi relative în felul următor: o dată este vorba de „ceva, care are culoare roşie", altă dată de „ceva, care se află în relaţie de asemănare cu *B*".

2) La semnele *univoce* şi *plurivoce* trebuie să distingem, pe de altă parte, între semnele univoce sau plurivoce în mod accidental şi cele care sunt astfel prin natura şi determinarea lor. Este univoc după determinarea sa, de exemplu, orice nume propriu; el conţine însă o plurivocitate accidentală dacă există mai multe persoane cu acelaşi nume. Pe de altă parte, orice nume general este accidental univoc, dacă pentru conceptul conotat de el există *de facto* numai un obiect, în timp ce, după natura şi determinarea sa, el este plurivoc[3].

Prin legătura reciprocă şi delimitarea semnelor plurivoce se pot forma semne compuse, configurate univoc, un procedeu de care se serveşte în mod permanent limba în relaţia ei cu numele generale, realizându-se astfel o imensă economie de semne şi considerabila stimulare a unei cunoaşteri extinsă prin semnele care o transpun.

Atrage atenţia, totodată, împărţirea semnelor în: 3) *simple* şi *compuse,* care nu trebuie să se confunde însă cu o alta, deosebit de importantă şi care se întretaie cu ea, în: 4) semne *directe* şi semne *indirecte.* Semnele şi lucrurile pot să fie astfel legate fie direct, fie indirect, prin mijlocirea altor semne. Cel indirect este un semn compus în care semnele parţiale nu sunt aşezate unul lângă altul, ci sunt suprapuse şi succesive. Z este un semn al obiectului G, prin faptul că Z este un semn pentru Z_0, iar acesta este un semn

---

[3] În: *Ibidem,* (p. 525), editorul redă, pentru aceasta, un text explicativ mai amplu, din care reţinem: „Trebuie să se distingă între ceea ce semnifică (*bedeutet*) un semn şi ceea ce, *hic et nunc,* el desemnează (*bezeichnet*). Cele două aspecte se acoperă numai în cazul semnelor univoce, şi nu şi în acele al semnelor plurivoce... Obiectul desemnat *hic et nunc* nu este astfel determinat el însuşi prin natura sensului".

Este implicată aici distincţia între sens şi semnificaţie, precum şi între semnificare şi desemnare, care, de la Frege încoace, a devenit hotărâtoare pentru evoluţia logicii moderne (*nota trad.*).

pentru G; sau: Z este un semn pentru Z_1, acesta – un semn pentru Z_2, acesta din urmă iarăşi un semn al unui Z_3 ş.a.m.d., până când, în sfârşit, semnul Z_n desemnează direct G. Orice nume propriu este un semn direct, orice nume general – unul indirect. În fapt, numele generale desemnează obiectul prin intermediul anumitor note distinctive conceptuale. Adjectivul roşu desemnează direct faptul de a fi roşu (*das Rotsein,* abstractul roşu conţinut ca parte metafizică) şi tocmai acesta poate servi apoi ca semn distinctiv (*Merkzeichen*) pentru obiectul însuşi: aceasta cu toate că el trebuie prezentat în alt fel pentru a face univocă desemnarea. Toate semnele plurivoce care conotează (*mitbezeichen*) o sferă determinată de plurivocitate sunt însă indirecte: căci această conotare poate să rezulte numai printr-o notă distinctivă generală, care mediază deci între semn şi desemnat.

În cazul semnelor indirecte trebuie să deosebim între ceea ce semnul *semnifică* (*bedeutet*) şi ceea ce el *desemnează* (*bezeichnet*). În cazul semnelor directe cele două coincid. Semnificaţia unui nume propriu, de exemplu, constă în faptul că el denumeşte tocmai acest obiect terminat. În cazul semnelor indirecte, dimpotrivă, există medieri între semn şi lucru, iar semnul desemnează lucrul chiar prin aceste medieri, şi tocmai de aceea ele constituie şi semnificaţia. Semnul indirect Z are ca semnificaţie faptul că desemnează direct pe Z_1 acesta direct pe Z_2 ş.a.m.d. până ce, în fine, Z_n îl desemnează direct pe G. Ca urmare, semnificaţia numelui general constă, de exemplu, în aceea că el desemnează un obiect oarecare pe baza şi prin intermediul anumitor note distinctive conceptuale pe care le posedă.

Toate semnele matematicii superioare sunt indirecte, sunt semne suprapuse de semne ale semnelor. Se vede uşor că această împărţire se intersectează, de asemenea, cu cele două mai sus numite. Este deosebit de important să menţionăm că semnele parţiale, mediatoare pot fi atât univoce, cât şi

plurivoce, atât exterioare, cât şi conceptuale (eventual ambele amestecate). Vom vedea, în continuare, modul în care semnele univoce indirecte, pur exterioare fără deosebire (alături de cele amestecate, indirecte) îndeplinesc un rol de cea mai mare importanţă în aritmetică.

5) Semne *identice* şi neidentice, *echivalente* şi neechivalente. Două semne sunt identice dacă desemnează în acelaşi mod acelaşi obiect, respectiv obiectele din una şi aceeaşi sferă. Ceva este simplă repetare a altceva, de exemplu cal şi cal, cinci şi cinci. Semnele identic plurivoce nu desemnează în general în mod identic acelaşi obiect, dar, prin semnificaţia semnului unei sfere determinate, desemnează întotdeauna obiecte identice cu acela.

Două semne sunt echivalente numai dacă desemnează în mod diferit unul şi acelaşi obiect, respectiv obiectele uneia şi aceleiaşi sfere de obiecte, aceasta putându-se realiza prin diferite mijloace exterioare sau conceptuale, de exemplu o pereche de nume cu acelaşi înţeles, ca rege şi rex; Wilhelm al II-lea = împărat german contemporan; $2 + 3 = 5 = 7 - 2 = +\sqrt{25}$.

Definiţiile reprezintă cazuri specifice de echivalenţe de semne în sensul unei adevărate[4] logici formale. O definiţie este o propoziţie care exprimă semnificaţia unui semn exterior printr-un semn echivalent de acest tip. Un semn exterior direct nu are nici o semnificaţie exprimabilă în semne, deci nu poate fi definit, de exemplu, nume proprii, nume pentru abstracţii, semnul 1 şi cele de acelaşi tip. În fine, putem împărţi semnele în: semne pentru *conţinuturi* de *reprezentare* şi cele pentru acte psihice şi, înainte de toate, pentru *judecăţi*. Cele mai multe cuvinte ale limbii sunt semne autonome sau semne neautonome pentru conţinuturi. Judecăţile apar lingvistic în forma propoziţiilor. Judecăţile matematice apar în

[4] În: *Ibidem* (p. 525); „După logica formală – definiţii nominale" (*nota trad.*).

formele simbolice ale ecuațiilor, inegalităților, congruențelor ş.a.m.d.

Semnele pentru conținuturi se împart în semne *pentru conținuturi absolute* şi semne pentru *relații*, pentru raporturi şi legături; cele din urmă sunt exprimate lingvistic adesea prin cuvinte sincategorematice ca: „şi", „însă". În aritmetică separăm cifrele de semnele = , $\gtrless$ şi de operațiile +, - ş.a.[5].

Despre împărțirea semnelor în naturale şi artificiale

La baza semnelor artificiale, ca şi a celor naturale, stau aceleaşi legi naturale. Ca moment nou, în cazul semnelor artificiale apare influența voinței ghidate de motive cognitive şi aptitudinea de a regla, conform acestor interese, mersul activității judecative.

Inventarea de semne artificiale are loc în genere chiar pe treptele cele mai de jos ale dezvoltării umane. Premisele psihologice pe care le reclamă inventarea, înțelegerea pentru funcția semnelor şi puterea voinței asupra mecanismelor psihice care stau la bază sunt atât de simple şi adesea atât de bine realizate încât nu trebuie să ne mirăm că, până la un anumit punct, chiar şi animalele se înțeleg prin semne. O exteriorizare senzorială, de exemplu „aceea" care se oferă ca semn natural pentru individul singular, poate să devină concomitent un mediator al înțelegerii şi pentru un alt

---

[5] În: *Ibidem* (p. 525) se află un text din care reținem: ... „mai întâi deosebim semne singulare şi semne ale unui sistem, iar în interiorul unui sistem de semne, semnele fundamentale şi semnele sistematice. În aritmetică aceasta corespunde deosebirii dintre cifre şi operații".

O sumă de semne singulare nu alcătuieşte încă un sistem. Semnele singulare sunt semne pentru conținuturi absolute.

Husserl are conştiința deplină a necesității abordării sistematice a semnelor şi a ştiinței (in cazul de față aritmetica) ca sistem de semne (*nota trad.*).

individ. Cunoaşterea acestui efect ne poate oferi deci prilejul de a folosi semnele naturale ca mijloace practice de înţelegere. În felul acesta, printr-o întrebuinţare frecventă şi reciprocă iau naştere semne cu o semnificaţie stabilă şi convenţională. În mod asemănător stau lucrurile şi cu naşterea unor surogate artificiale, de exemplu prima şi cea mai simplă cifră pe care o cunoaştem. În cele mai multe limbi, cuvântul cinci nu semnifică altceva decât „o mână"[6].

O altă separare a semnelor este aceea în semne *formale* şi semne *materiale*. Ea este de o importanţă fundamentală pentru logică. Pentru poziţia logicii este caracteristic faptul că părerile referitoare la deosebirea dintre formă şi materie încă nu s-au clarificat până acum. S-au amestecat aici dintotdeauna două deosebiri complet eterogene: deosebirea dintre conţinutul judecat şi actul judecăţii, pe de o parte, şi deosebirea dintre fundamentele relaţiei şi relaţie, pe de altă parte. S-au confundat forma judecării şi forma relaţiei. Vechile explicaţii ale judecăţii ca o relaţie sau o împreunare de reprezentări se bazează întru totul tocmai pe această confuzie. Incomparabila multitudine a judecăţilor noastre conduce la relaţii şi, de aceea, s-a identificat judecarea cu relaţionarea. Totuşi, nu s-a procedat cu consecvenţa necesară şi părţile constitutive ale relaţiei au fost atribuite când formei, când conţinutului. În judecata „Dumnezeu e drept", „Dumnezeu" şi „drept" au fost socotite ca materie; în

---

[6] În *Textkritische Anmerkungen* (*Op. cit.*, p. 528) se spune: „Nici pe treptele cele mai joase ale dezvoltării nu lipseau ocaziile în care faptul că sufletul opera cu surogate (exterioare mai cu seamă) trebuia să ajungă la conştiinţă: făcea aceasta cu mare folos; şi este clar că de aici, nu mai e decât un pas până la o inventare planificată şi o aplicare conştientă a semnelor analoge, de-acum artificiale însă".

Esenţială rămâne, deci, deosebirea dintre semne naturale şi semne artificiale, acestea din urmă îndeplinind, încă de timpuriu, cel mai important rol în activitatea umană (*nota trad.*).

judecata „Toți oamenii sunt muritori", „toți" (ca semn al cantității în genere) a fost socotit ca formă, considerând cantitatea ca referindu-se la tipul judecării. Teoriilor eronate le-au pus capăt cercetările epocale ale lui Brentano. Orice judecare este, după consecințele ei, o afirmare sau negare a unui conținut de reprezentare. Or, dacă ne-am conduce după principiul predominant până acum al separării între formă și materie, după care tot ce ține de tipul judecării, deci de actul judecării privește numai forma, atunci ar trebui să considerăm ca materie a judecății conținutul judecat, iar ca formă acceptarea sau respingerea. Cu toate acestea, pentru o logică formală este, fără îndoială, de mare importanță un alt principiu de deosebire, după care formalul se bazează pe tipul relației. În fapt, în construcția enunțurilor ce ocazionează clase bine delimitate, uniformitățile se întrepătrund oarecum cu formele de relaționare și numai țesătura de raționare ce le aparține permite, într-o mai mare măsură, o modalitate de tratare formală, adică algoritmică.

Să lămurim acum mai îndeaproape deosebirile pe care le avem în vedere. În cazul oricărei gândiri compuse deosebim între materie și formă. Materia este reprezentată prin nume, forma prin expresii sincategorematice, simple sau compuse. Numele servesc, și este funcția specifică lor, la desemnarea conținuturilor absolute, a fundamentelor relației. Dimpotrivă, termenii sincategorematici au funcția de a exprima relația dintre elementele absolute ale gândirii. Înțelegem termenul de relație (aici, ca de altfel peste tot în această lucrare) într-un sens foarte larg. Socotim aici atât relațiile în sens îngust, care aparțin conținuturilor primare, cât și pe cele care sunt mediate prin acte psihice. În ultimă instanță, ne interesează numai judecățile și actele relaționale. Concepută din „punctul de vedere" al unui fundament sau altul, relația este o activitate psihică specifică, care ține de specia reprezentării. Dacă

aceasta se leagă şi cu o acceptare sau respingere, atunci dobândim cea mai veritabilă clasă de judecăţi în care este împărţită şi ordonată materia. Dacă ne reprezentăm, de exemplu, o similitudine a lui *A* şi *B*, atunci rezultă activitatea ce uneşte reprezentarea lui *A* cu atributul relativ „similar cu *B*", deci acceptarea judecăţii „A este similar cu B". Un raport de mărime între *A* şi *B* produce reprezentarea raportului, *A* este mai mare decâ *B*, din care decurge judecata „A este mai mare ca B" ş.a.m.d. Fundamentele relaţiei *A* şi *B* ţin de materie, expresiile complementare „fiind mai mare decât", „este mai mare decât" ş.a.m.d. ţin de formă. În afară de acestea, de formă ţine şi deosebirea poziţiei care pune în evidenţă fundamentul-subiect şi fundamentul-predicat ale relaţiei – spun ale relaţiei şi nu ale „judecăţii". Fundamentele relaţiei îşi pierd deci echivalenţa prin activitatea de raportare: unul devine fundamentul principal, subiectul căruia i se adaugă ca atribut ceea ce stă în relaţie cu celălalt fundament. Fundamentul-predicat este parte constitutivă a predicatului gramatical. Dacă spun „Aurul este galben", atunci „Aur" este fundamentul-subiect, *abstractum*-ul („partea metafizică"), „galbenul" este fundamentul-predicat, iar predicatul gramatical este „galben", adică „având galbenul" sau „fiind galben". Acceptarea este aceea care evidenţiază atributul ca fiind al aurului; ea anticipează divizarea conţinutului judecat produsă prin activitatea relaţionară. Deosebirea dintre subiect şi predicat aparţine deci întru totul conţinutului judecat, şi nu tipului de judecată. În conformitate cu principiul nostru, socotim ca ţinând de materie nu predicatul în întregime, ci numai fundamentul-predicat.

Evident, deosebirea dintre materie şi formă este una relativă. Fiecare conţinut reprezentat ne poate servi în mod ocazional ca fundament al relaţiei, deci şi o relaţie reprezentată, o judecată de relaţie, o înlănţuire de silogisme, deci poate să aparţină şi materiei. În orice inferenţă silogistică judecăţile singulare

formează părți constitutive ale materiei. Căci o inferență este o judecată compusă. În asemenea cazuri însă, punctul de vedere al examinării trebuie să delimiteze totdeauna în mod clar ce este materie și ce este formă. Deci, trebuie să ne întrebăm care relație stă la bază.

Din punctul de vedere al judecății singulare, de exemplu, în enunț aparține formei tot ceea ce exprimă relația judecată, iar conținutului tot ceea ce este în același timp fundament al relației[7]. Dacă se constituie un asemenea fundament, atunci elementul de legătură aparține materiei împreună cu relația referitoare la această constituire, iar tipul legăturii aparține formei. În silogism, premisele și concluziile constituie materie, iar, în măsura în care este semnificativă pentru raportul propozițiilor, ordonarea lor constituie forma. Numai în al doilea rând țin de formă propozițiile singulare și, în al treilea rând, forma materiilor lor aparține formei sale în măsura în care desfășurarea și conținutul activității ce rezultă de aici sunt laolaltă condiționate de aceasta.

În felul în care am definit materia și forma, trebuie să spunem că o propoziție existențială „A este", în care „A" reprezintă o atribuire de conținut, simplă sau nedivizată, sau nici una, nu are nici materie, nici formă. Pentru a cuprinde toate propozițiile, am putea spune, eventual, că materiei îi aparțin conținuturile sau substraturile activităților noastre logice, iar formei – activitățile însele. Activitățile logice sunt judecarea și activitățile de reprezentare ce le servesc, înainte de toate relaționarea, legarea, separarea ș.a.m.d. În propoziția „A este", „A" ar fi expresia materiei, „este" – aceea a formei. În expresia „similitudinea dintre A și B", „A", „B" ar aparține

---

[7] «Aici notă marginală» *În mod indirect* vom considera de aceea forma materiei drept formă a judecății, dacă ea fundamentează în plus relația de judecată; de exemplu: Dacă A este B, atunci C este D (*nota ed.*).

materiei, iar „similitudine" şi „şi", precum şi „dintre" – ele – formei; căci acestea din urmă se referă la o activitate de relaţionare şi divizare care este presupusă în judecata „Există o similitudine între A şi B"[8].

Că deosebirea dintre materie şi formă subliniată de noi este, într-adevăr, de o certă valoare pentru o logică formală, cea mai bună dovadă în acest sens ne-o oferă ştiinţele în care un raţionament realmente fructuos şi cuprinzător are loc numai prin mecanisme formale: ştiinţele despre numere, mărimi, lungimi. Constatăm pretutindeni că în cadrul semnelor nu trebuie să distingem între actul judecăţii şi conţinutul judecat, ci între semne pentru fundamente ale relaţiei şi semne pentru relaţii; acestea din urmă sunt de două feluri: unele exprimă existenţa sau non-existenţa unei relaţii, implicând astfel o judecare, pe când celelalte reprezintă doar simpla formare a unei reprezentări relaţionale compuse. Astfel, sunt, de exemplu, în aritmetică, semnele =, $\gtrless$, ≠, ≡ ş.a., în geometrie semnele ~, $\lesssim$ ş.a. de felul celor dintâi; = înseamnă: este egal, ≤ înseamnă: este mai mare ş.a.m.d. Semnele de operaţii aritmetice +, - ş.a. ţin de cel de-al doilea fel. Procedeele formale pentru acceptare şi respingere nu necesită semne deosebite.

Împărţirea mai largă a semnelor în naturale şi artificiale

Nu este sarcina noastră aici să descriem în detaliu ce importanţă imensă prezintă pentru întreaga

---

[8] În *Op. cit.* (p. 526) se spune: „Ca fundamente relaţionale în aritmetică semnele sunt sau materiale sau semne de bază; semnele operaţionale, ca şi acelea care exprimă existenţa relaţiilor, sunt semne formale. Pentru acceptare şi respingere nu se întrebuinţează semne particulare, ci numai acelea care s-au contopit deja cu relaţiile, de exemplu: = este egal, ≠ nu este egal, < este mai mare decât, ≡ este congruent ş.a.".

Textul subliniază importanţa hotărâtoare în structura aritmeticii a semnelor formale (*nota trad.*).

noastră viață psihică reprezentările improprii, cum sunt simbolurile în genere. Ele încep să se instituie pe treptele cele mai timpurii ale dezvoltării psihice şi o însoțesc, extinzându-se tot mai mult în jurul acesteia, îndeplinind funcții tot mai cuprinzătoare şi mai complicate până pe treptele cele mai înalte ale dezvoltării. Mai mult chiar, putem afirma că ele nu numai că însoțesc dezvoltarea psihică, ci o şi condiționează în mod esențial, o fac înainte de toate posibilă. Fără posibilitatea unor semne distinctive exterioare stabile, ca suport al memoriei noastre, fără posibilitatea unor reprezentări simbolice elementare pentru reprezentări autentice abstracte, greu de deosebit şi de reținut sau chiar pentru reprezentări care ne sunt doar înfățişate ca autentice, nu ar exista nici un fel de viață spirituală superioară şi, cu atât mai puțin, o ştiință. Simbolurile sunt cel mai important mijloc auxiliar natural, prin care sunt depăşite limitele originare atât de strâmte ale vieții noastre psihice şi, cel puțin într-o anumită măsură, sunt făcute inofensive imperfecțiunile esențiale ale intelectului nostru. În ocolişurile economicoase proprii unei gândiri superioare, ele capacitează spiritul uman pentru realizări pe care acesta nu le-ar putea înfăptui niciodată direct, în travaliul său cognitiv propriu. Simbolurile servesc la economisirea capacității de muncă spirituală ca uneltele şi maşinile la economisirea capacității de muncă mecanică. Cu mâna liberă, nici cel mai excelent desenator nu reuşeşte să facă aşa bine un cerc ca şcolarul cu compasul. Cu o maşină (în măsura în care ştie să o mânuiască însă) cel mai neexperimentat şi mai slab om înfăptuieşte incomparabil mai mult decât produce cel mai experimentat şi mai puternic fără ea.

Lucrurile nu stau astfel nici în domeniul spiritual. Dacă i s-ar lua celui mai mare geniu instrumentele de simbolizare, acesta ar deveni mai incapabil decât cel mai mărginit om. În zilele noastre, un copil care a învățat calculul poate mai mult decât cei mai mari matematicieni din antichitate. Probleme

greu de înțeles pentru aceştia şi total insolubile, le rezolvă astăzi un începător fără osteneală deosebită şi fără merit special. Şi aşa cum uneltele în necontenita lor complicare, până la cele mai minunate maşini, reprezintă un şir de trepte care oglindesc progresul omenirii în capacitățile de muncă, la fel stau lucrurile şi cu simbolurile în contextul capacităților de muncă spirituală. Prin aplicarea conştientă a simbolurilor, intelectul uman s-a ridicat pe o treaptă nouă, cea adevărat umană. Chiar şi cursul dezvoltării intelectuale se desfăşoară paralel cu un progres în arta simbolurilor. Dezvoltarea grandioasă a ştiințelor naturii şi cea a tehnicii fundamentată prin aceasta constituie, înainte de toate, gloria şi mândria ultimelor secole. Nu un mai mic titlu de mândrie pare să merite însă acel remarcabil, mereu încă neclarificat sistem simbolic, căruia îi este îndatorat fiecare în cel mai înalt grad, fără de care teoria ca şi practica n-ar fi de nici un ajutor: sistemul aritmeticii generale, cea mai minunată maşină spirituală care a luat naştere vreodată.

Reprezentările „improprii" sunt cele care îndeplinesc un rol deosebit de important printre semne. După definiția noastră, orice conținut care nu ne este dat prin ceea ce este el, ci numai indirect, prin intermediul unui anumit semn, este unul imaginat impropriu. Apoi este clar că în nici un fel conceptul de semn şi cel de reprezentare improprie nu coincid. Orice reprezentare improprie este, desigur, un semn, dar invers nu orice semn este o reprezentare improprie. Dacă un lucru nu ne este dat în mod direct, ci numai prin intermediul semnelor, atunci complexul acestor semne, respectiv acela format din semnele sale combinate, înlocuieşte lucrul. Dar nu orice semn are această funcție de înlocuitor şi nici oricare dintre semne nu are menire pentru aceasta. Căci numai atunci când semnul este univoc, când el singur este suficient pentru sine ca să reprezinte lucrul fie exterior, fie conceptual, atunci lucrul este dat indirect

prin semn; numai atunci semnul poate servi drept înlocuitor al lucrului[9].

De altfel, nici nu trebuie să se sugereze aici într-un sens îngust, logic conceptul de semn univoc sau cel de înlocuitor. Pentru posibilitatea psihologică a înlocuirii este reclamată numai univocitatea semnului în sens psihologic. Considerat în şi pentru sine şi logic, semnul poate să fie plurivoc, dar în circumstanţe reale *hic et nunc*, în această direcţie dominantă a interesului, el este univoc şi deci potrivit ca înlocuitor. Numai acolo unde vrem să aplicăm în scopuri cognitive reprezentările improprii (eventual cu conştiinţa specifică a funcţiei lor), acolo trebuie să ne eliberăm cu totul de orice „circumstanţe" accidentale şi schimbătoare şi, ca urmare, să acordăm semnelor o semnificaţie logică bine definită, care le conferă o strictă univocitate. Pentru a scoate şi mai puternic în evidenţă deosebirea clară dintre reprezentări improprii şi semne, oferim următoarea definiţie a primului dintre concepte: orice semn (simplu sau compus, exterior sau conceptual ş.a.m.d.) care funcţionează ca înlocuitor al lucrului desemnat este o reprezentare improprie.

Această înlocuire poate apoi să fie una efemeră sau una (mai mult sau mai puţin) durabilă. Reprezentările improprii pot astfel:

1) Să servească drept simpli mijlocitori pentru crearea reprezentărilor propriu-zise care le corespund. În acest fel funcţionează, de exemplu, copiile convenţionale, ordinea mnemotehnică a cuvintelor, versuri învăţate pe de rost, în mod mecanic ş.a.

2) Dar şi ca reprezentări-surogat, reprezentările improprii le pot înlocui pe cele propriu-zise. Aici trebuie să deosebim iarăşi două cazuri:

A) Reprezentările improprii servesc ca simplu înlocuitor de comoditate pentru cele propriu-zise, spre a ne scuti de o activitate psihică superioară. În această

---

[9] În *Op. cit.* (p. 526) se spune: „Tocmai în aceasta constă ca atare funcţia reprezentărilor improprii" (*nota trad.*).

privință, ca activități psihice superioare sunt în joc: reprezentarea din fantezie față de cea din simțire; reprezentarea conținuturilor mai abstracte față de cele mai concrete; reprezentarea relațiilor față de conținuturile absolute; reprezentarea din actele de pe o treaptă superioară față de cea din actele de pe o treaptă inferioară și, ca urmare, și reprezentarea unei pluralități față de cea a unui conținut particular; reprezentarea actelor psihice față de cea a conținuturilor primare și, ca urmare, și reprezentarea unei relații psihice față de cea a unei relații primare de conținut. Or, acolo unde este posibil acest lucru, conținuturile pe care le necesită o activitate psihică inferioară, dar în primul rând conținuturile primare și relațiile primare, funcționează ca surogate pentru cele numite pe scurt superioare. În desfășurarea oricărei gândiri pripite prevalează într-o măsură foarte mare reprezentările improprii de felul celor examinate aici. Cuvinte sau litere, însoțite de fantasme neclare, pe și cu aceste note distinctive particulare abrupte, prelungiri rudimentare către activități psihice superioare ș.a.m.d. tot ceea ce, fără conținut și stare determinată, ba cade într-o simplă reprezentare verbală, ba se apropie într-un fel sau altul de claritatea reprezentării reale – acestea sunt, examinate strict, gândurile noastre. Ele completează și oferă surogate sigure pentru conceptele realmente intenționate în așa măsură încât, în majoritatea cazurilor, în ciuda contrastului lor izbitor, nu observăm deosebirea dintre ele. Semnele și rudimentele înlocuiesc concepte veritabile, dar noi nu observăm acest lucru. Cum este deci posibil faptul că astfel de surogate extrem de sărăcăcioase în parte și străine intern de conceptul adevărat al lucrurilor, le înlocuiesc totuși pe acestea și pot oferi fundamentele judecăților, actelor de voință care le vizează? Răspunsul sună: prin aceea că semnele înlocuitoare (în relație cu același lucru, care se schimbă de la un moment la altul) cuprind ca părți constitutive sau notele distinctive spre care tocmai se îndreaptă interesul momentan sau

posedă cel puțin capacitatea de a servi ca punct de plecare și convergență ale proceselor sau a activităților psihice, care au condus la aceste note distinctive sau chiar la concepte autentice și pe care, oriunde este nevoie, le putem provoca și produce. Dacă este vorba, de exemplu, de conceptul unei sfere, atunci o dată cu cuvântul apare imediat reprezentarea unei mingi, la care se acordă atenție deosebită numai formei. Această reprezentare însoțitoare a cărei notă distinctivă prezintă o asemănare grosolană cu conceptul intenționat și simbolizat prin aceasta, poate apoi să dispară, lăsând numai cuvântul; dar apariția ei este totuși de ajuns ca să ne asigure familiarizarea cu lucrul. Adesea poate să fie de ajuns până și cuvântul singur împreună cu judecata de recunoaștere reprodusă instantaneu. În desfășurarea ulterioară a fluxului gândirii iese apoi în evidență din tezaurul memoriei acest sau acel moment, de care tocmai avem nevoie; de exemplu, definiția geometrică – fie ca simplă propoziție împreună cu complexul recunoscut de sunete, fie în „concretizare" sărăcăcioasă (trei sau patru linii de lungimi egale care pornesc dintr-un punct ca fantasme total imprecise) – sau modalitatea de construcție prin rotație a unui cerc sau o teoremă oarecare ș.a.m.d. Toate acestea sunt reproduse cu un anumit grad de asemănare cu conceptele reale la care se referă, de care tocmai avem nevoie, fie imediat si nemijlocit, fie în pași succesivi. Se presupune aici că procesele de reproducere de care este nevoie se petrec cu o statornicie necondiționată. Dacă aceasta nu are loc, dacă ne părăsește memoria atunci încetează îndată și înțelegerea, simbolurile nu-și îndeplinesc rolul lor, cursul gândirii se oprește și observăm atunci noi înșine că ne lipsesc adevăratele concepte.

În felul acesta, fiecărei reprezentări reale îi aparține deci un complex mai mult sau mai puțin cuprinzător de amintiri, cuvinte, propoziții, fantasme cu note distinctive absolute sau relative observate în mod obișnuit, care sunt legate intim prin asociere și

dintre care, în funcție de orientarea interesului, este reprodusă când una, când alta. Aceasta nu înseamnă însă că interesul ar trebui sau ar putea să se îndrepte spre un inconștient (anume, conținutul „inconștient" păstrat în cutia memoriei). Interesul se îndreaptă firește numai spre conținutul real actual; acest act psihic constituie însă cauza psihologică a reproducerii unui conținut legat prin asociere cu cel actual, care, reunit anterior cu acesta, stă la baza unui interes similar.

În desfășurarea rapidă a fluxului gândirii, semnele (așa cum am menționat pe larg) surogheză fără ca noi să fim conștienți de aceasta. Ni se pare că operăm cu conceptele reale. Dar chiar când suntem siliți să reflectăm, observăm adevărata situație, de parcă am deveni deodată nesiguri, chibzuim asupra semnificației unui cuvânt, dar ne mulțumim de regulă cu simple surogate. Oricare rămășiță reprodusă și o judecată de recunoaștere însuflețită legată de aceasta ne sunt de ajuns. Ele ne asigură posibilitatea ca, în orice clipă, să fim în stare să ne explicăm întregul conținut al semnificației cuvântului. Atunci ne simțim familiarizați cu lucrul și mergem mai departe, așteptând ca mecanismul reproducerii să funcționeze bine.

B) Clasa reprezentărilor-surogat, de care ne-am ocupat până acum, se caracterizează prin aceea că reprezentărlle propriu-zise, cele pentru care intervin surogatele, stau la dispoziția noastră în orice moment. Acolo însă unde interesul poate să fie satisfăcut numai prin ele, acestea și reapar din memorie. Este, de asemenea, clar că existența care premerge reprezentărilor propriu-zise constituie și premisa oricărui înlocuitor impropriu. Cu totul altfel stau lucrurile în toate aceste relații cu reprezentările simbolice din cea de-a doua clasă. Acestea nu se află doar în slujba unei simple comodități a gândirii, nu sunt semne sau abrevieri pentru reprezentările propriu-zise originare și nici nu sunt ușor de reprodus în orice moment. Dimpotrivă, simbolurile se referă la lucruri a căror

reprezentare ca atare ne este refuzată fie în mod provizoriu, fie definitiv. Cel puțin reprezentărilor autentice le revine, în multe cazuri, o proprietate psihologică față de cele simbolice. Este și cazul multor reprezentări fanteziste, precum și al tuturor celor de amintire. În privința celor dintâi este încă posibil ca obiectele care le aparțin să revină mai târziu la reprezentări propriu-zise, așa cum, de pildă, gândindu-mă la un tablou din camera alăturată, aș merge acolo și l-aș revedea; dimpotrivă, obiectele reprezentărilor de amintire rămân pentru totdeauna inaccesibile oricărei modalități de autenticizare. Un eveniment petrecut, de care îmi amintesc nu mai poate fi rechemat la realitate de nici o putere a lumii. Este clar că această deosebire este valabilă în genere[10]. Pe de altă parte, există un număr mare de cazuri în care reprezentarea simbolică capătă prioritate față de cea propriu-zisă. Și aici cazurile se despart iarăși în două grupe: după cum reprezentările intenționate ca atare se pot realiza sau ne rămân refuzate pentru totdeauna. Exemple, ușor de găsit, ar putea să lămurească această situație. Citim cu înțelegere relatarea unei călătorii geografice fără totuși să fi văzut vreodată peisajele, oamenii, animalele etc. descrise. S-ar putea însă întâmpla să călătorim o dată într-acolo și după aceea să le și cunoaștem. Cel mai ușor ne apare această situație în cazurile în care obiectele descrise se potrivesc unui gen binecunoscut nouă în prealabil. Date fiind anumite note distincte a căror grupare și corelație este ușor de realizat în fantezie după modele cunoscute, reprezentarea a ceva asemănător fantasmei

---

[10] În *Op. cit.* (p. 527) se precizează (pentru textul de la „și în orice moment", până la „este valabilă în genere"): „pentru reprezentările proprii în sine pe deplin accesibile și originare. Dimpotrivă, simbolului îi revine prioritatea față de lucru, adică tocmai ceea ce în reprezentarea proprie, fie temporar, fie definitiv ne este în genere refuzat. Vorbim, de exemplu, despre Paris fără să fi fost acolo, despre o banană fără să o fi văzut ș.a. (*nota trad.*).

zugrăvite serveşte ca înlocuitor satisfăcător pentru lucrul care apoi, ivindu-se cândva, va putea să fie recunoscut. Dacă suntem familiarizaţi suficient cu reprezentările simbolice semnificative formate astfel, atunci urmează în curând surogarea lor prin reprezentări suplimentare mai comode, sărace în conţinut sau chiar exterioare (deci, printr-o simbolizare de a doua treaptă), corespunzător căreia se repetă cursul economicos menţionat al spiritului nostru. Să examinăm acum exemple din cealaltă grupă. Chiar concepte ca Africa, pământul şi cele asemănătoare, deşi înrudite îndeaproape cu exemplele sus menţionate, fac parte din altă grupare; apoi conceptul de om în sensul fiziologiei şi psihologiei, şi în sens analog conceptul de animal şi de plantă, conceptele ştiinţelor ş.a.m.d. Un complex extrem de mare de reprezentări improprii, coordonat prin tot felul de judecăţi, cu posibilitatea unei extinderi nelimitate circumscrisă însă prin note distinctive caracteristice, constituie suma a ceea ce poate cel mai bun cunoscător al unui astfel de concept să-şi actualizeze sau să desemneze indirect ca aparţinmdu-i. Firește, nici aici nu operăm cu complexele ca atare, nici măcar în perimetrul care ne stă la dispoziţie, ci numai cu surogate lapidare, deci cu simboluri indirecte[11], care, prin medierea unor anumite note distinctive caracteristice (care formează nucleul în jurul căreia se cristalizează toate celelalte) şi semne exterioare, desemnează şi înlocuiesc conceptele intenţionate. Cea mai mare distanţare de reprezentările reale o atinge formarea simbolică a reprezentării în concepte ca Dumnezeu, lucru exterior, spaţiul real, timp real, sufletul altuia ş.a.m.d., apoi în formarea unor concepte contradictorii ca fier lemnos, cerc pătrat ş.a.m.d. În timp ce, în cazul exemplelor anterioare ne putem oricând imagina că o extindere eventual cantitativă a capacităţilor intelectuale ar face posibilă o

[11] În *Op. cit.*, (p. 527): „ci cu simboluri indirecte de o treaptă superioară" (*nota trad.*).

reprezentare reală (de exemplu, despre Africa), în cazul celor introduse aici mai sus este clar că nici o sporire, oricât de apreciabilă a acestei capacități, nu ar putea să conducă la conceptele intenționate; la unele deoarece o judecată evidentă ne garantează incompatibilitatea notei distinctive conferite, la altele, deoarece intenționatul (*das Intendierte*) este gândit prin determinații negative care țin de conținutul conceptului în mod expres ca fiind extrapsihic, şi ca atare nereprezentabil; în plus unele conțin ca note distinctive conceptele de creştere infinită, nu numai în sensul de nelimitat, ci chiar de infinit actual (ca de exemplu, conceptele Dumnezeu, perfecțiune infinită), concepte a căror autentificare ar presupune o capacitate psihică actual infinită, inaccesibilă nouă în principiu.

Înțelegerea psihologică a reprezentărilor-surogat din categoria tratată aici nu reclamă, în comparație cu cea anterioară, nici un fel de noi principii. Merită o menționare doar faptul că reprezentărilor simbolice, provenite din cele propriu-zise aferente le revine natura lucrului în virtutea unei priorități psihologice față de cele care nu au luat naştere în acest fel. O dată cu fiecare echivalare practică a reprezentărilor propriu-zise şi a simbolurilor acestora, care face posibilă utilizarea celor din urmă în locul celor dintâi, trebuie să fim pe deplin încredințați în prealabil că prin aceasta putem ajunge la o plăsmuire de reprezentări simbolice care nu sunt fundate prin reprezentările propriu-zise anterioare. Faptul că o dată cu perfecționarea limbii, reprezentările improprii de acest gen ar trebui să câştige tot mai mult în extindere şi importanță nu mai necesită nici o explicație aparte. Formarea conceptuală de nivel superior merge mână în mână cu dezvoltarea limbii. Orice compoziție a conceperii de note distinctive, legată prin conceptul nedeterminat al unui ceva (sau un substitut echivalent lui), ar putea, deci, pe baza relației deja cunoscute dintre simbol şi lucru, să servească drept reprezentare simbolică.

Vrem să discutăm acum despre încă vreo câteva probleme importante[12], care se referă la reprezentările improprii în ansamblu. Pornim de la o distincție pe care am menționat-o deja, anume că nu trebuie să se amestece faptul utilizării de reprezentări-surogat cu știința despre această utilizare. Aceasta din urmă lipsește în multe cazuri, dacă nu în cele mai multe: rudimentele și semnele suroghează dar noi nu observăm că ele fac acest lucru. Chiar și acolo unde relația-simbol ține de conținutul reprezentării improprii, aceasta face să se piardă (legătura) prin faptul că intervine o surogare de treapta a doua. Se vorbește, de exemplu, despre Bismarck. Faptul că reprezentarea mea despre acesta este una improprie, îmi este binecunoscut, până și caracterul său simbolic se referă la întregul ei conținut: dar în cursul rapid al gândirii suroghează pentru ea din nou o abreviere, ceva în genul unei imagini rudimentare fanteziste, și relația de semn se pierde. Reprezentările improprii constituie fundamentele activității noastre judecative practice comune. Dacă suntem siguri că, de regulă, operăm cu semne fără vreo știință deosebită că facem acest lucru, atunci este clar că pentru judecarea noastră practică împrejurarea că semnele sunt semne nu poate să acționeze ca motiv cognitiv, cu toate că judecățile se referă la concepte propriu-zise și nu la simboluri. Este deci sigur că nu motivele logice, adică cele ale cunoașterii, ci legile psihologice oarbe, sunt cele care ne călăuzesc în activitatea judecativă practică. Noi nu operăm deci cu semne în loc să operăm cu lucruri, pentru că am fi făcut o inducție, fiindcă tragem învățăminte dintr-o experiență multilaterală: semnele și lucrurile se află într-o asemenea relație încât un procedeu-judecativ, care s-ar baza pe semne, s-ar dovedi întotdeauna corect și pentru lucrurile de care țin acestea. Nu. Noi acționăm fără

[12] În *Op. cit.*, (p. 527): „Vrem să ne apropiem de logica semnelor" (*nota trad.*).

reflecție, deci și fără inducție. Adevărul raportat se prezintă mult mai simplu. Judecând, noi urmăm cursul asociației ideilor, care, conform cu orientarea interesului nostru, reproduce când una, când alta dintre grupele complexului asociativ aparținând conceptului; iar judecățile și raționamentele noastre, socotind între acestea și anumite rudimente, când mai bogate, când mai sărace, iar uneori, așa cum vom afla, urmate și legate în exclusivitate de semne, se comportă cu toate acestea ca și cum ar avea la bază pretutindeni și totdeauna chiar conceptul propriu-zis și adevărat al lucrului, și aceasta simplu, pentru că noi nici nu observăm că, în loc să operăm cu întregul concept, operăm cu surogate. Cu judecățile noastre se petrece deci ceva asemănător ca și cu reprezentările noastre: în loc de judecăți propriu-zise avem judecăți simbolice, dar nu observăm că acestea sunt simbolice.

Cu toate acestea, nu ar fi cazul să ne lăsăm satisfăcuți o dată cu simpla clarificare a stărilor de fapt psihologice. Căci în judecăți iese la iveală un punct de vedere ce lipsea în reprezentări, anume dubla interogare: cea cu privire la justificare și cea cu privire la adevăr. Cât despre latura subiectivă a acestora, ea s-ar asocia cu întrebarea: Cu ce drept, în modalitatea descriptivă, în judecățile noastre practice noi operăm cu simboluri, și nu cu concepte adevărate? Răspunsul se află în analizele de mai sus, anume: noi acționăm fără vreo justificare, căci nu ne conduce „un" motiv gnoseologic anume, ci numai „un" mecanism psihologic.

Cu aceasta nu a fost elucidată însă cea de-a doua latură a chestiunii, anume cea obiectivă, cea privind adevărul. Se știe foarte bine că adesea un procedeu logic incorect poate să conducă în cele din urmă la rezultate întru totul adevărate. Un asemenea caz ne stă aci în față, și chiar unul cu totul curios. Astfel, a priori ar fi pe deplin inteligibil ca o anumită organizare psihologică a naturii noastre să împingă judecata noastră practică (extralogică), totdeauna sau numai uneori, la eroare, și numai în mod excepțional

la adevăr. În realitate, lucrurile se petrec tocmai invers. Obişnuit, în judecare ne descurcăm foarte bine cu surogate (şi majoritatea incomparabilă a judecăților este de acest fel). Acesta este un fapt foarte interesant din punct de vedere metafizic. Într-o transpunere în maniera lui Hume, s-ar putea considera aci că înțelepciunii generale a naturii i-ar corespunde faptul de a asigura printr-un instinct mecanic o activitate psihică atât de esențială pentru conservarea genului uman, încât în acțiunea ei să fie ferită de orice eroare; întocmai cum era la începutul vieții şi al gândirii, valabilă independent de fundamentările posibile obositoare şi amăgitoare ale rațiuniî, pe care le reclama abia într-o perioadă matură a dezvoltării acesteia. Ar fi fost poate mai înnoitoare preferința de a explica acest mers teleologic al naturii noastre prin principii darwiniste – dar aceasta nu ne priveşte aci, unde nu este vorba de nici un fel de metafizică. Ceea ce năzuim şi trebuie să urmărim este o clarificare logică a stărilor de fapt. Cum, adică? O clarificare logică a unui procedeu cunoscut ca ilogic? Nu-i vorba aci de o lipsă totală de sens? Este neîndoielnic că nu va fi atât de greu să clarificăm plauzibilitatea intenției noastre. Dacă un procedeu tipic de judecare, deşi necălăuzit de motive cognitive, conduce totuşi la rezultate corecte, atunci trebuie să-i căutăm temeiul şi, în caz că aceasta nu transpare chiar din construcția sa internă, să aflăm prin ce este el menit să construiască adevărul (chiar dacă nu cunoaşterea). Cu alte cuvinte, trebuie să existe un procedeu logic care însoțeşte paralel şi explică logic mecanismul procesului judecării, prezentându-l întrucâtva ca şi cum ar fi fost aflat în mod rațional tocmai pe această cale; cu ajutorul procedeului menționat înțelegem astfel de ce trebuia ca un proces nelogic să acționeze întocmai ca unul logic; aceasta şi constituie clarificarea logică de care am vorbit mai sus.

Ajungem astfel să ne întrebăm: cum se face că în practica obişnuită a judecării nu ne putem lipsi de

concepte proprii? Credem chiar că procesul judecării poartă asupra acestora; judecățile noastre însă au la bază doar acele atât de sărăcăcioase (şi în mod felurit schimbătoare chiar în raport cu acelaşi fapt!) surogate de care vorbeam mai sus. Cum este posibil ca judecățile noastre să fie independente de acestea şi să se dovedească a fi corespunzătoare conceptelor veritabile la care în genere se raportează?

Pentru a ajunge la un răspuns, vom deosebi aci două clase principale de cazuri: 1) acelea în care, atât în forma unor demersuri particulare, cât şi în legarea acestora, procesul include (fără a fi observabilă) o judecată proprie ce are un caracter simbolic numai prin aceea că materia apreciată constă din surogate în loc de reprezentări proprii; 2) cazuri în care judecarea însăşi este una improprie, astfel încât semne exterioare, cum ar fi propoziții şi complexe sistematice prepoziționale, sunt luate ca surogate pentru judecăți şi raționamente.

Pentru prima clasă, soluția simplă a enigmei constă în următoarele: dacă este adevărat că judecățile noastre implică numai surogate fluctuante neclare, schimbătoare, trebuie subliniat însă că acestea includ în orice moment părțile constitutive şi semnele conceptelor veritabile spre care se îndreaptă interesul nostru judicativ. Considerate numai ca obiecte, ele nu se înfățişează într-un mod neclar şi nesigur, ci sunt prevăzute cu acel grad de claritate pe care îl reclamă însăşi judecarea, restul de părți constitutive ale surogatului putând să fie acum sau chiar pentru totdeauna estompate; desigur, e posibil ca ele să se schimbe de la un moment la altul, însă aceasta se desfăşoară în acord cu schimbarea interesului ce orientează judecata. Punându-ne acum problema valorii cognitive a acestor judecăți, reiese clar că pentru conceptele proprii ele trebuie să aibă valabilitate; aceasta însă în măsura în care ele ar poseda întocmai caracteristicile surogatelor considerate şi apreciate mai sus şi ar oferi valabilitate atât pentru

toate, cât şi pentru fiecare dintre surogatele la care ar ajunge aceste caracteristici. Sub raport logic, la bază s-ar afla următoarea schemă: o judecată se leagă în mod exclusiv de un X, în măsura în care acesta posedă indiciul α: G posedă indiciul α; deci, judecata este valabilă şi pentru G şi tocmai în această privinţă. Ca ceva în care nota distinctivă α este luată în considerare şi apreciată (deşi în rest poate fi o simplă fantasmă), semnul X înlocuieşte reprezentarea noastră simbolică. Tocmai această notă este comună şi faptului (G) vizat, şi de aceea judecata este valabilă şi pentru el. Despre consideraţii logice de acest fel nu se află în mersul natural al gândirii noastre nici o urmă. Căci judecarea noastră sub aspect practic nu este deloc logică. Judecăţi ca atare dobândim şi numai pe bază de surogate, pe care, fără nici o grijă privind chestiunea în discuţie, le considerăm drept judecăţi despre conceptele proprii. Ne dăm însă seama aci de ce o asemenea faptă nu conduce la nici o eroare şi observăm, totodată, că procesul nelogic trebuie să dea acelaşi rezultat ca şi cel logic, cu deosebirea (teoretic, însă practic neesenţială) că cel din urmă are nevoie de o întemeiere, pe când cel dintâi – nu. Până aci am cercetat doar temeiurile pentru adevărul obiectiv al judecăţilor particulare de felul celor examinate mai sus. Este limpede astfel că nu s-a adăugat nimic esenţial nou la înţelegerea concluziilor ce ţin de acestea. Dacă judecăţile particulare despre surogate sunt echivalente cu acelea asupra conceptelor proprii aferente, atunci şi procedeul de concluzionare din judecăţile de un anumit fel va fi echivalent cu unul simîlar, rezultat din judecăţi de un alt tip.

Să ne întoarcem acum la cea de-a doua grupă de cazuri. Aci observăm că, în timp ce înaintăm nestingheriţi în procesul judecării, la baza judecăţilor noastre se află doar simboluri exterioare, pur şi simplu. Şi aceasta întrucât judecarea însăşi nu este ca până acum proprie, ci doar una improprie-exterioară. Tocmai cu acesta sunt legate semnele sensibile pentru

reprezentări (exemplu, numele) în procesul recunoaşterii sau respingerii; de pildă, atunci când se formează propoziţii, legăturile lor sistematice simbolizează concluzii, iar procedeul de judecare constă numai în faptul că un progres exterior sugerează prin legături de semne o concluzie veritabilă. Câteva exemple vor clarifica aceasta: *a* este mai mare ca *b*, aceasta mai mare decât *c*, iar *c* este mai mare decât *e* şi astfel *a* este mai mare decât *e*; întrucât a=b, b=c, c=d, d=e, atunci a=e. Toţi *A* sunt *B*, toţi *B* sunt *C*, toţi *C* sunt *E* şi astfel toţi *A* sunt *E*. Prin litere se pot înţelege totdeauna aci nume pentru conţinuturi pe care le vizează activitatea noastră de judecare. Asemenea concluzii le realizăm de regulă simbolic. Dacă de la primii paşi nu ne oprim însă nici la conţinuturi proprii şi complete, nici la conţinuturi-surogat parţiale, ci numai la nume şi semne grafice, atunci *eo ipso* nu poate fi nicidecum vorba de judecare şi raţionare la modul propriu. Atunci păşim doar în mod mecanic de-a lungul unei serii, legăm şi eliminăm membrii acesteia, după cum cere un anumit şablon şi obţinem astfel o judecată simbolică (o propoziţie) ce valorează pentru noi ca semn al unui adevăr. Paşi efectivi se pot realiza însă mai frecvent atunci când e vorba de o apreciere variabilă; căci rezultate de acest tip se exprimă totodată în semne exterioare (cumva în genul unor propoziţii), iar în desfăşurarea ulterioară a procesului ele pot interveni ca surogate pentru judecăţi veritabile, raţionamentele efectuându-se tot ca şi până aci, anume într-o modalitate simbolică exterioară.

De acum este însă cazul să ne punem iarăşi întrebarea cu privire la justificarea logică a acestor modalităţi metodice simbolice. Faptul că ele sunt simbolice este observabil chiar la prima vedere. Căci noi le urmăm fără a reflecta asupra lor şi fără să ne bazăm pe o inducţie efectuată anterior sau pe vreo altă reflecţie justificatoare. Nu este vorba aci de anumite metode logice conform tuturor regulilor, ci numai de procese mecanice naturale. Întrebarea ce ne-o punem

sună altfel, şi anume: în ce se fundează valoarea de adevăr a rezultatelor acestor mecanisme naturale? Răspunsul reclamă aci o mai atentă chibzuinţă. Astfel, înainte de toate este de remarcat că asemenea modalităţi simbolice de comportare nu-s înzestrate cu aceeaşi originalitate ca cele reale aferente lor, ci doar au rezultat din acestea în formă de simplificări comode. Căci uniformitatea concluziilor de un anumit tip, reliefează în uniformitatea expresiei exterioare, se desfăşoară în mod firesc, fără vreo preocupare specială de a urma aceste uniformităţi ale expresiei, ceea ce este valabil şi acolo unde nu-s prezente activităţile psihice fondatoare. Este iarăşi vorba de motorul invizibil al procesului constitutiv forţei de asociere a ideilor; fireşte, aceasta funcţionează însă acum într-o cu totul altă modalitate. Concluzia nu este reprodusă instantaneu într-un anumit act; căci aceasta ar presupune că doar am fi repetat aceeaşi concluzie cu aceleaşi premise, contrar cerinţei procedeului, care constă în aceea că, deşi în mod mecanic, el se aplică cu succes în fiecare *nou* caz. Reproducerea decurge numai indirect, prin intermediul *formei*. Prin aceasta înţelegem ceva asemănător cu ceea ce se petrece în logica formală atunci când se vorbeşte de formele de raţionament: într-un mod firesc, aci ne conducem nu după explicaţia pe care logica o dă acestor forme, ci după utilizarea faptică pe care ea le-o dă[13]. Forma unui raţionament constă în modalitatea exterioară a înlănţuirii şi dispunerii premiselor. În felul acesta, fiecare premisă, şi, ca urmare, şi fiecare dintre numele conţinute în premise, păstrează o poziţie sistematică determinată. Fireşte, acestea reprezintă structuri interne ale sistemului de judecare, structuri întreţesute în procesul spiritual de raţionare, şi care fundează forma sistematică a expresiei lingvistice şi îi conferă o

[13] În *Op. cit.*, (p. 527-526): „Considerăm ca ţinând de formă toate similitudinile din judecăţi, precum şi legăturile lor, similitudini ce îşi află expresiile corespunzătoare în limbă" (*nota trad.*).

universalitate ce poartă cu mult dincolo de cazul concret. De aceasta nu ne-am ocupat însă aci în detaliu. Ne este destul că pot fi gândite nenumărate raționamente care se exprimă în aceeași formă. Cel mai adesea însă avem de-a face cu raționamente de o formă determinată, chiar efectiv realizate și, după tipul lor sistematic, ușor de înțeles: acestea se impregnează însă în memorie și, pentru a reproduce concluzia, poate fi satisfăcător apoi chiar și numai un sistem adecvat de premise. De îndată ce pătrundem în mod treptat, judecând și vorbind în șablonul arhicunoscut, atunci reproducerea grăbită ne întâmpină cu forma concluziei.

Reproducerea nu oferă însă numai aceasta, ci și conținutul ce se efectuează în formă, adică numele prin care ea se întregește în concluzia definitivă. De fapt, așa cum remarcam mai sus, deoarece fiecare nume își are poziția sa sistematică, iar în concluzie numele parvin în combinare cu o poziție bine determinată (ca în exemplele de mai sus, *primele* și cele din *urmă* nume), atunci valorile de poziție servesc ca momente reproductive ce scot în prim plan numele aferente și fac astfel posibilă o reproducere completă a concluziei.

După ce prin aceste analize am dobândit o cunoaștere mai exactă a mecanismului psihologic natural al raționamentului simbolic, devine astfel posibil să construim procedeul logic paralel ce soluționează problema noastră și ne oferă explicația pentru care orice proces mecanic ar trebui să producă rezultate adevărate. Însă pentru ca un asemenea mecanism să se poată constitui și să funcționeze, concluziile ce îi corespund, precum și corelatele lingvistice ale acestora, ar trebui să satisfacă anumite exigențe. Să le enumerăm pe rând. Mai întâi, prin însăși natura lor, mijloacele lingvistice de desemnare ce intervin într-o aplicare, deși nu în toate împrejurările, sunt univoce în legăturile sistematice de tipul celor prezentate aci. Formele sistematice de înlănțuire a cuvintelor trebuie să oglindească întocmai

pe cele ale ideilor, întrucât altfel, cele dintâi n-ar putea să devină niciodată surogate obişnuite ale celor din urmă. În ciuda oricărei reproduceri, ambiguităţile ne-ar constrânge să realizăm totdeauna numai reprezentări, judecăţi şi raţionamente reale, orice mecanism fiind atunci imposibil. Sistemul de semne trebuie să posede însă şi o altă însuşire, una mai specială tocmai ţinând seama de faptul că o reproducere a concluziei trebuie să poată avea loc numai pe baza premiselor. Evident, una dintre părţile sistemului, anume aceea care conţine premisele în ordinea şi înlănţuirea din care fac parte, trebuie să determine pur formal şi chiar univoc, pe cealaltă, anume pe aceea care conţine concluzia; numai atunci imaginaţia reproductivă, poate, în cazurile în care este dată numai cea dintâi, să construiască de îndată (în modalitatea descrisă mai sus) pe cea care lipseşte, anume concluzia. Luând în consideraţie univocitatea desemnării, rezultă atunci că şi sistemul judicativ corespunzător trebuie să fie astfel structurat încât conţinutul premiselor să determine concluzia în mod univoc. Toate acestea conduc la o consecinţă importantă, îndeosebi atunci când se efectuează o formă determinată de raţionament, respectiv o clasă generală de raţionamente formulate într-o exigenţă completă, cunoaşterea acestei stări de fapt ne va permite să înlocuim (în mod conştient şi cu temeiuri logice) raţionamentul real printr-unul simbolic. Aşa cum, fiind dat în concret un sistem de premise ce aparţine acestei clase şi atunci noi putem, numai pe baza expresiilor lingvistice şi fără raportare la corelatele psihice, să construim concluzia, la fel putem avea şi deplina siguranţă logică că în judecata corespunzătoare deţinem însăşi concluzia adevărată, anume cea intenţionată. Astfel, ceea ce noi facem din temeiuri cognitive, mecanismul reproducerii o face pur şi simplu dintr-o cauzalitate oarbă. Pentru ca el să poată să se constituie şi să funcţioneze, sunt reclamate, aşa cum am văzut, înseşi calităţile raţionamentelor; este adevărat însă că, dacă aceste calităţi ar fi

cunoscute, atunci s-ar justifica logic chiar şi procedeul mecanic. Univocitatea expresiei lingvistice şi determinarea univocă a concluziei prin premise, atât sub latura psihică, cât şi sub cea simbolică, – iată cerinţele necesare şi suficiente pentru procedeul pur mecanic, pe de o parte, şi pentru cel logic-mecanic, pe de altă parte. În felul acesta se şi rezolvă chestiunea pusă de noi, iar teleologia aparentă a procesului natural este pe deplin clarificată. De un interes deosebit este aci însă împrejurarea în care procedeul logic ce merge în paralel este şi un procedeu mecanic; aci însă dispozitivul mecanismului a fost aflat ca oportun numai pe baza unor consideraţii logice: universalitatea acestuia, se concentrează într-o regulă logică, care, pentru clasa la care ne referim, ne învaţă cum anume să înlocuim raţionamentul propriu printr-unul ce operează exterior cu semne lingvistice; în felul acesta, expresia lingvistică a concluziei se şi delimitează de concluzia însăşi. Tocmai într-o astfel de delimitare şi constă orice raţionament formal în sensul corect şi autentic al cuvântului. Pentru faptul că un asemenea instrument, veritabil în cel mai înalt grad, şi nu ceva (aşa s-ar putea presupune după exemplele simple de mai sus) lipsit de importanţă constituie pârghia progresului ştiinţific, trebuie să ofere cea mai consistentă dovadă tocmai teoria noastră despre aritmetică.

Cercetările întreprinse de noi până acum sunt valabile pentru simbolurile şi procesele simbolice de nivel mai scăzut, anume cele care în mersul gândirii naturale nereflexive, ar putea să facă să intre în acţiune dispozitivul legic al naturii noastre pentru reprezentări, judecăţi şi procese raţionale veritabile. Şi aceasta fără ca să fi existat o conştiinţă particulară cu o asemenea funcţie şi, cu atât mai puţin, motive logice (fie ele premergătoare sau însoţitoare) care să fi reglat utilizarea lor. Alături de aceste surogate *naturale* (cum am putea să le indicăm pe scurt), noi utilizăm însă, şi chiar pe o scară largă, surogate *artificiale*. Ca suporturi şi surogate pentru reprezentări şi procese de judecare

noi inventăm simboluri şi procese simbolice sau ne folosim şi de altele deja inventate; şi procedăm astfel pe deplin conştienţi că avem de-a face cu simbolicul[14].

Să ne îndreptăm acum cu câteva consideraţii spre „logica" reprezentărilor şi judecăţilor simbolice. Este de spus mai întâi că realizarea unei asemenea logici ar fi menită să fundeze pentru activitatea teoretică de judecare funcţia reprezentărilor şi judecăţilor simbolice şi, înainte de toate, modalităţile metodice algoritmice, anume acelea care într-o asemenea măsură au devenit vehicul al progresului în ştiinţele exacte, încât ele clarifică sub aspect logic şi, totodată, stabilesc reguli de examinare şi inventare a unor asemenea metode. Cercetările de felul celor pe care le-am angajat mai sus pentru activitatea de judecare practică naturală ar trebui în mod corespunzător să ofere un fundament şi pentru o cercetare de grad superior. Căci un procedeu logic nu este faţă de cel natural corespunzător ceva *toto genere* deosebit. Ambele se folosesc de legile psihologice ale naturii noastre şi de cea mai însemnată parte a acestora. Dar numai în parte, şi tocmai în aceasta şi constă deosebirea. Influenţa voinţei şi a aptitudinii călăuzite de motive cognitive se prezintă ca un nou moment prin care mersul activităţii de judecare este reglat în conformitate chiar cu aceste interese logice. Tocmai în virtutea unor asemenea reglementări, judecata naturală are nevoie de izvoarele naturale multiple ale erorii, care acţionează astfel încât procesele naturale, deşi

---

[14] În *Op. cit.* (p. 528): „Separarea cercetării în funcţie de surogate naturule şi artificiale este complet nepractică. Se pot separa numai: (I) modalităţi de folosire nelogică şi (II) logică a surogatelor indiferent dacă e vorba de viaţă sau de ştiinţă. Modalităţile metodice naturale în ştiinţă (deşi cu simboluri artificiale): (1) paralele (2) neparalele, inducţie, luptă pentru existenţă. Lămurirea logică a celor dintâi conduce la o metodă logică, a celor din urmă la noi metode logice. Logică a sistemelor de deducţie echiformă, logică a algoritmilor" (*nota trad.*).

călăuzite corect în mod obişnuit, conduc în multe cazuri particulare la eroare. Procedeul logic al asigurării cunoaşterii serveşte astfel în această privinţă; nu numai atât însă, întrucât el serveşte totodată la lărgirea cunoaşterii; căci metodele artificiale sunt cele ce realizează aceasta nu pur şi simplu mai bine decât cele naturale, ci incomparabil, mult mai bine. În modalităţile metodice naturale se şi află izvorul celor artificiale. Dacă prin reflecţie forţa creatoare a primelor conduce într-adevăr la o conştiinţă specifică, atunci, ţinând seamă de puterea voinţei asupra mişcărilor psihologice ce îi stau la bază, poate avea loc atât o inventare sistematică, cât şi o utilizare conştientă analoagă de metode artificiale. Şi în această privinţă se justifică deci afirmaţia noastră, după care analiza procedeelor metodice naturale trebuie să premeargă pe aceea a celor artificiale[15].

Surogatele artificiale constituie o clasă particulară de semne artificiale. Căci, în genere, semnele artificiale nu au fost inventate ca înlocuitori pentru reprezentări şi judecăţi proprii, ci pentru a servi ca repere ale memoriei, ca piloni sensibili ai activităţii psihice, ca instrumente ajutătoare ale medierii şi comunicării ş.a. Abia în urma întrebuinţării constante şi prin asocierea modelatoare, eventual şi prin activitatea cunoscătoare sau printr-un amestec al celor două, semnele artificiale (în măsura în care au în

---

[15] În *Op. cit.* (p. 528): un „text din două hârtiuţe lipite laolaltă, dintre care una care se continuă pe contrapagină nu se inserează în textul în cauză: «În cea mai mare măsură şi cu regularitate, cea din urmă poate să intervină numai acolo unde legăturile de semne au un caracter sistematic şi, de aceea, pentru logica formală sistemele de semne, algoritmii şi legile lor sunt de un interes cu totul aparte. În ceea ce priveşte cercetarea, trebuie să se distingă în cazul fiecărui sistem de semne cercetarea semnelor în parte de aceea a sistemului ca atare. Această deosebire este înrudită îndeaproape cu cea menţionată mai sus, anume între cercetarea semnelor artificiale şi cea a surogatelor artificiale care se fundează pe ele» (*nota trad.*).

genere asemenea menire) capătă caracter de surogate, prin asemănare cu aceea de surogate naturale a semnelor naturale. Ele constituie astfel un amestec de îndemânare, dibăcie (*Kunst*) şi natură. Se ştie că cea mai extinsă parte a reprezentărilor şi proceselor judicative simbolice se bazează pe limbă. Semnele lingvistice nu au fost născocite însă numai în acest scop, ci şi pentru cel al comunicării reciproce. În ştiinţele abstracte, de pildă, semnele aritmetice şi operaţiile cu semne îndeplinesc un rol extrem de important. În locul unei deducţii reale a relaţiilor dintre mărimi din alte relaţii de mărimi de o complexitate nebănuită trece aci mecanismul orb al simbolurilor sensibile. Dacă s-ar căuta urmele dezvoltării istorice, atunci s-ar putea observa cu uşurinţă că nu acesta este scopul care a condiţionat inventarea simbolurilor. Iniţial, ele au servit de fapt ca simple semne pentru indicarea deosebirii şi a rememorării şi, prin aceasta, şi ca suport pentru procesele de judecare proprii acelui stadiu de dezvoltare a gândirii. Dar pentru a născoci surogate artificiale, şi nu doar numai de a utiliza pe cele existente în deplină cunoştinţă de cauză, a fost nevoie de atingerea unei înalte trepte de dezvoltare a culturii spirituale. Tocmai în concordanţă cu un asemenea nivel, simbolurile şi procesele simbolice trebuie să fie prezente într-o aritmetică riguroasă, pe deplin inteligibilă şi logicizată, ca şi logica în genere, şi, în consecinţă, şi în domeniile de aplicare ale acestora, anume în ştiinţele abstracte. Totuşi, surogatele artificiale pe care le utilizăm în mod obişnuit în viaţă şi ştiinţă nu au acest caracter pur. Fără să se ajungă la o înţelegere exactă a conţinuturilor de fapt adevărate, activitatea noastră de judecare are nevoie de semne artificiale; aceasta prin chiar acţiunea aceloraşi factori psihici deveniţi surogate.

Tocmai cu privire la deosebirea menţionată mai sus vrem să facem mai departe câteva consideraţii, ceea ce, pentru o teorie a semnelor, credem, este de o deosebită importanţă.

Sub denumirea de surogat cuprindem: semne sau legături de semne, dintre care unele înlocuiesc, reprezentări, iar altele – judecăți și raționamente. Cu regularitate și în cea mai mare măsură însă înlocuirea are loc numai acolo unde reprezentările și raționamentele prezintă un caracter sistematic, prin care substituirea echivalentă și legătura lor se reoglindește într-un sistem de semne și reguli uniforme. Tocmai de aceea, pentru logica formală sistemele de semne și algoritmii ce se bazează pe acestea sunt de un deosebit interes. În ceea ce privește geneza lor psihologică și istorică, trebuie să distingem în cazul fiecărui sistem de semne între geneza semnelor particulare și cea a sistemului ca atare. Semnele artificiale (inventate) pot, în măsura în care gândirea naturală le conferă această disponibilitate, să se dezvolte într-un sistem de semne și în forma unei construcții astfel înzestrate și structurate încât reflecția exterioară să se sprijine pe ea, ca și cum ar fi chiar idee, ca și cum ar fi putut proveni din chiar interacțiunea oarbă a legilor naturii. Ceea ce e valabil, de pildă, atunci când este vorba de limbă. Căci semnele proprii acesteia sunt artificiale. Însă oricât de nefinisate erau, la începuturile dezvoltării limbii, primele mijloace de desemnare, ele prezentau totuși caracteristica unor invenții. Menirea lor de a da de știre ceva privitor la evenimente externe sau stări interne a și constituit motivul pentru a le folosi în mod intenționat tocmai în scopurile de mediere. Astfel, și semnele introduse în mod cu totul și cu totul din nou sunt invenții. Pe calea unei dezvoltări naturale, din asemenea semne particulare ia naștere sistemul limbii cu întreaga lui construcție gramaticală bine structurată; e de observat că atât caracterul adecvat, cât și frumusețea acestei sistematici sunt atât de proeminente încât ideea, fie ea și numai produsul acțiunii legilor oarbe ale naturii, presupune deja o dezvoltare considerabilă a psihologiei. La fel stau lucrurile și cu aritmetica: semnele ei proprii sunt invenții. Aci este însă vorba de încă ceva: chiar și

metodele particulare sunt invenții și astfel întreg sistemul aritmeticii, cu construcția sa minunată, nu se prezintă ca produs al vreunei intenții premergătoare, ci doar ca rezultat al unei dezvoltări naturale.

În fiecare sistem de semne deosebim între semne de bază și semne deduse sau constituite. Deducerea celor din urmă pornind de la semnele de bază decurge numai prin operații de semne. Acestea nu sunt altceva decât modalități metodice simbolice sistematice de reprezentare, judecare și raționare, și decurg după reguli determinate. Astfel, de pildă, operațiile aritmetice, în măsura în care sunt alcătuitoare de configurații din numere, se prezintă ca metode riguroase de făurire a unor reprezentări improprii; întrucât ele constituie însă reguli de formare și transformare a ecuațiilor și inegalităților, atunci sunt luate în sens de metode pentru crearea de judecăți simbolice (și chiar adevărate). Semnele de bază ale teoriei numerelor sunt semnele 0, 1, ..., 9. Tot restul cifrelor, în continuare, ca 2+ 3, 5.6. 4/2 ș.a. sunt numai semne deduse privind numere improprii reprezentate. Orice operație, de pildă o adunare, este o modelare simbolică a adevărului, cu ajutorul însă al unor operații premergătoare precise, realizate prin intermediul semnelor de bază.

Desigur, orice operație artificială cu semne servește scopurile cunoașterii; nu oricare asemenea operație conduce însă în mod efectiv la cunoștințe în sensul adevărat și corect al unei examinări logice. Rezultatul ei (al operației) va fi însă o cunoaștere adevărată, și nu pur și simplu un adevăr *de facto* numai dacă procedura însăși este una logică, numai dacă reflecția noastră logică, așa cum este și întrucât este, ne-ar putea conduce la adevăr. Atunci și numai atunci avem deplina siguranță de a fi feriți de eroare și judecăm nu din pornire oarbă, nici dintr-o mai mult sau mai puțin durabilă convingere, ci doar pornind de la o reflecție lucidă. În acest sens deosebim: 1) operații prelogice cu semne, care țintesc adevărul sau poate că

îl şi ating, fără ca în schimb aplicarea (ca şi inventarea) acestor procedee să se bazeze pe o înţelegere logică;

2) operaţii logice cu semne decurgând din temeiuri cognitive şi oferind astfel nu simplu adevărul, ci adevărul asigurat.

După cum se vede, această deosebire priveşte toate procesele simbolice de judecare în genere, chiar şi pe cele naturale, rezultate numai din acţiunea asociaţiei ideilor, cu excluderea oricăror motive logice. Acestea aparţin în întregime treptei prelogice[16].

Este util să atragem atenţia aci asupra faptului că o aplicare sistematică, în scopuri cognitive, a semnelor nu este încă, din acest motiv, chiar una logică. Căci şi pe treapta prelogică se poate ajunge la o investigare şi o aplicare sistematică a semnelor. Se

---

[16] «Aici notă marginală» Logic-prelogic: Această deosebire acţionează astfel încât este necesară aci o cercetare similară şi ies la iveală probleme asemănătoare ca în cazul mecanismelor naturale.

Cum se face că s-a putut calcula timp de secole, fără a se înţelege sistemul de calcul ? Explicarea oferă aci tot aceleaşi lămuriri care au condus de la prelogic la logic. (*nota ed.*).

În *Op. cit.* (p. 529): „Pentru înţelegerea semnificaţiei logice a semnelor sunt de deosebit în principal două lucruri: 1) folosirea prelogică nereflectată a semnelor, numai pe baza valorii ei de cunoaştere rezultată din mecanismul psihologic al asociaţiei ideilor; 2) aplicarea logică, adică bazată pe temeiuri cognitive a semnelor, respectiv a mecanismului psihologic al asociaţiei de idei pure care o fundează. Funcţia semnelor este, desigur, în ambele cazuri, una analogă. Ele servesc la susţinerea şi eliberarea memoriei, la facilitarea deosebirilor şi constituie în această privinţă suporturi esenţiale pentru activitatea de judecare. Ele pot să favorizeze aceasta însă şi într-o modalitate directă, anume prin aceea că adesea permit înlocuirea unui procedeu efectiv complicat de raţionare printr-o operare pur mecanică cu simboluri aparente. În timp ce aceste procedee sunt urmate, în primul caz, fără vreo justificare, numai aşa cum se oferă de la sine după legile psihologice ale spiritului nostru, în cel de-al doilea caz ele sunt urmate din temeiuri cognitive, din principii logice" (*nota trad.*).

poate astfel observa că semnele favorizează cunoaşterea noastră, fără să fim însă cât de cât în clar asupra temeiurilor acestei pretenţii. Această posibilitate se iveşte îndeosebi atunci când propoziţiile (judecăţile simbolice) dobândite pe cale simbolică conduc, prin trecerea de la semne la idei, la judecăţi veritabile, judecăţi ce se legitimează tocmai în virtutea unei verificări realizabile. Aşa stau lucrurile în matematică. Se poate astfel afirma: Aritmetica generală, cu numerele ei negative, iraţionale şi imaginare („imposibile") a fost inventată şi aplicată secole de-a lungul fără să se fi înţeles acest lucru. În privinţa importanţei acestor numere s-au manifestat cele mai contradictorii şi mai de necrezut teorii, ceea ce însă nu a stânjenit aplicarea lor. S-ar putea să fim convinşi de justeţea unei propoziţii într-un fel mediată numai printr-o sumară verificare şi abia după nenumărate experienţe de acest fel ne-am încredinţa de utilizabilitatea necondiţionată a acestor procedee, le-am dezvolta şi rafina tot mai mult; totul însă fără cea mai neînsemnată pricepere a logicii faptelor, care, în ciuda multiplelor străduinţe de la *Leibniz, d'Alembert* şi *Carnot* până astăzi nu a înregistrat vreun progres esenţial.

La fel stau lucrurile în genere şi cu metodele logice, de exemplu cele ale inducţiei. Cercetătorii naturii întrebuinţează aceste metode cu cele mai bune rezultate, fără să se simtă strâmtoraţi însă, cum o fac logicienii, de propria neclaritate cu privire la sensul, limitele şi valoarea cognitivă a acestora. Şi în cazul inducţiei trebuie să deosebim între procedeele prelogice de inducţie şi cele logice. Chiar acolo unde ambele conduc la aceleaşi rezultate (ceea ce, de cele mai multe ori, şi este, în mod obişnuit, valabil), această deosebire acţionează în modalităţi extrem de diferite; cunoaştere însă dă numai logicul. Dacă inducţia este întemeiată însă numai pe mecanismul psihologic orb al obişnuinţei, mecanism ce funcţionează, dar nu justifică – atunci înseamnă că se amestecă inducţia prelogică cu cea logică sau (împreună cu

Hume) se tăgăduieşte posibilitatea unei justificări raţionale a inducţiei în genere.

De aceea, se şi impune ideea că utilizarea simbolurilor în scopuri ştiinţifice şi cu rezultate ştiinţifice nu este nicidecum una logică. Fireşte, nu ne gândim să respingem în întregime aplicarea prelogică a semnelor. În parte, ea conduce neîndoielnic către ceea ce este autentic; însă numai în parte. Şi tocmai de aceea, pentru ştiinţă avem nevoie numai de utilizarea logic justificată a semnelor. Aici ar putea să fie împotriva noastră, să ne pună în discuţie chiar exemplul nostru de mai sus, cel al aritmeticii. Este adevărat, aritmetica perfecţionată este, în cea mai mare măsură, independentă de o înţelegere logică a procedeelor ei artificiale. Totuşi, aritmetica nu s-a născut în întregul ei ca o invenţie gata făcută, ci este produsul unei dezvoltări seculare. Ea (aritmetica) a rezultat printr-un fel de selecţie naturală. În lupta pentru existenţă a ieşit învingător adevărul; şi aceasta împotriva erorii care s-a dovedit netrainică; ca urmare, metodele aritmetice s-au perfecţionat tocmai întrucât prin ele s-au întreprins schimbări care adesea elimină alte posibile erori[17]. Exactitatea rezultatului ar putea servi foarte bine ca piatră de încercare a metodei, deoarece am putea fi convinşi (prin verificarea amintită mai sus) de fiecare metodă chiar fără a o întrebuinţa. Cât de multă forţă spirituală s-a irosit însă pe această cale mai mult accidentală decât ordonată

---

[17] «Aci notă marginală». Metode care s-au oferit şi confirmat în domenii restrânse au fost aplicate dincolo de graniţele acestora, unde au provocat însă probleme analoage, mai mult printr-un instinct genial decât prin raţionamentul logic. Aceasta a condus la frecvente erori. Din nou însă acestea au condus la reflecţii asupra metodei, la modelarea ei adecvată până când, fie şi numai sub o anumită latură, anume ocolind eroarea, aceasta şi-a atins în cele din urmă limitele sale de valabilitate. În felul acesta, în lupta pentru existenţă a învins metoda exactă împotriva celei vagi şi, în cele din urmă, cea adevărată împotriva celei neadevărate (*nota ed.*).

logic! Să ne gândim la disputele nesfârşite despre negativ şi imaginar, infinit mic şi infinit mare, despre paradoxurile şirurilor divergente ş.a. Progresul aritmeticii ar fi decurs repede şi sigur, nu lent şi nesigur, dacă încă la începuturile acesteia, ar fi existat claritate cu privire la caracterul logic al metodelor ei. Şi nu încape nici o îndoială că şi pentru dezvoltarea viitoare a aritmeticii (atât cât se poate întrevede o lărgire a domeniului), reflecţia asupra caracterului ei logic ar fi trebuit să aibă o înrâurire considerabilă, favorizându-i progresul.

Şi în afara aritmeticii, găsim însă încă multe confirmări pentru faptul că semnele neexaminate logic ar putea conduce la erori. În acest sens, logicienii înşişi au atras încă demult atenţia asupra celui mai important sistem de semne pe care-l posedăm, anume limba. În ce sens limba favorizează gândirea, iar, pe de altă parte, o frânează – iată ceea ce este dezbătut astăzi în orice logică ce tinde spre o eficienţă practică. Adesea suntem preveniţi să nu fim prea mult încredinţaţi de faptul că în orice argumentare cuvintele şi-ar actualiza pentru noi chiar sensul lor deplin, ne-ar feri de echivocităţi şi altele; acestea sunt reguli care, deşi utile în cel mai înalt grad, se limitează totuşi la un cerc prea restrâns. Deşi de obicei s-a luat în consideraţie numai caracterul simbolic al formelor de vorbire simple, anume cuvintele şi propoziţiile, s-a recunoscut că, încă gândirea naturală oferă procedee mecanic-simbolice care, prin mijloace lingvistice compuse, înlocuiesc un raţionament mai mult sau mai puţin complicat. Am în vedere aci silogismele simple şi pe cele compuse. Cu toate că au fost tratate pe larg în logica formală tradiţională, regulile acestora însă rămân încă neînţelese. Cele ce treceau drept reguli ale raţionamentului veritabil erau (chiar ca reguli formale) de fapt regulile raţionamentului simbolic[18]. Tocmai o

[18] În *Op. cit.* (p. 529): „Dacă formele de raţionament sunt interpretate ca tipuri după care ar trebui verificată valabilitatea

asemenea neînțelegere a raporturilor reale a influențat modalitățile de tratare a lucrurilor atât de defavorabil încât, pe de o parte, a indus în eroare teoria cunoașterii, iar, pe de altă parte, practica a fost favorizată numai în mică măsură. Dacă ar fi fost cunoscut caracterul simbolic al silogisticii (piesa principală și nucleul vechii logici formale) și al aritmeticii universale, și, prin cercetări pătrunzătoare s-ar fi precizat îndeaproape aceasta, atunci înțelegerea teoretică a acestor discipline „formale" ar fi putut să exercite o influență clarificatoare fecundă asupra filosofiei și a științelor speciale. Astăzi însă situația se prezintă astfel încât norii cei mai compacți ai confuziei o încurcă și o frânează din ambele părți. Caracteristic pentru neclaritatea logicienilor este faptul că, sau nu se interesează (aceasta este aci regula) în genere de teoriile algoritmilor, sau o *fac într-o modalitate atât de* marginală și de superficială, încât cel mai bun indiciu al acesteia îl constituie tocmai neclaritatea. Cu cea de-a doua parte a acestei afirmații mă refer la discuțiile lui *Mill* (*Logica,* cartea 4, cap. VI, 6) și *Bain* (*Logica,* Partea întâi, Apendice B). Dacă se iau chiar și numai algoritmii cei mai obișnuiți și cei mai simpli, anume cei ai artei numărării și calculului, atunci în lucrările de logică se urmărește în zadar o învățătură despre ceea ce face ca asemenea operații cu simple litere sau semne lingvistice să dezvolte într-o măsură impunătoare adevărata noastră cunoaștere despre conceptele de număr și să ne înlesnească realizări care, pentru cei mai mari gânditori ai antichității ar fi fost de neconceput. Ca semn caracteristic al neclarității matematicienilor întâlnim, pe de altă parte, teorii stranii, care, ele însele, una într-un fel, iar alta într-altul, s-au pus la îndemână ca filosofie a înseși disciplinelor lor; în mod frecvent, asemenea teorii au condus pe căi greșite înainte de toate chiar și minți dintre cele mai originale. O logică

---

unei modalități de raționare, atunci aci nu mai e vorba în mod neclar de forme semnificative" (*nota trad.*).

formală cu adevărat fecundă se constituie din capul locului ca o logică a semnelor dezvoltată în mod satisfăcător; ea va constitui una dintre cele mai importante părți ale logicii în genere (ca artă a cunoașterii). Sarcina logicii este aci aceeași ca de obicei: să pună stăpânire pe procedeele naturale ale spiritului reflexiv, să le examineze, să instituie însăși concepția care poate să le determine exact, la valoarea lor cognitivă, limitele, sfera, acțiunea acestora și să poată să expună regulile generale corespunzătoare. Dacă ea (logica) își surprinde corect sarcina, atunci nu va mai trebui să se mărginească la a se ține în pas cu modalitățile prelogice de aplicare a semnelor. Mai mult, pătrunderea mai adâncă în esența semnelor și a îndemânării de a opera cu semne va întări capacitatea de a născoci și procedee simbolice la care spiritul uman nu a ajuns încă, respectiv să stabilească reguli pentru inventarea acestora. Raportul dintre logica semnelor și operațiile simbolice în practica vieții și în știință va fi astfel unul asemănător, de pildă, cu raportul dintre logica inductivă și inducțiile practice. Și aci a fost suficientă sarcina așa de târziu aflată a logicii de a intra în stăpânirea acestui important mijloc natural de modelare a judecății, ca prin reflecții științifice asupra îndreptățirii, asupra limitelor și sferei lui de acțiune să facă dintr-un procedeu natural și logicește nejustificat, unul artificial și pe deplin justificat, un procedeu ce garantează nu numai simpla convingere, ci însăși cunoașterea în felul acesta pe deplin asigurată.

NOTĂ EXPLICATIVĂ. COMENTARII

În acest studiu sunt exprimate vederile lui Husserl cu privire la semne şi funcţia de semne, conturând un demers specific în proiectarea problematicii semioticii şi a impactului demersului semiotic (în logică şi în filosofia limbajului, îndeosebi).

1. Este vorba, în primul rând, de contribuţia lui Husserl la modelarea semanticii, şi a semioticii în genere, pe fondul unei înţelegeri mai largi a aspectelor teoretico-filosofice. Căci limbajul interacţionează în complexul „limbă-realitate-conştiinţă".

Aşa cum s-a precizat, „fenomenul limbii implică acea configuraţie metafizică sâcâitoare, pe care o denumim drept *conştiinţă* şi *realitate, eu* şi *lume*, şi încă altfel. Toată această triadă conceptuală metafizică ... este unită prin concepte, respectiv fenomene, precum *semnificaţie* sau semnificabilitate şi *sens*, care aparent atrag după sine posibilităţi de interpretare interminabile"*.

Mai mult, ceea ce se numeşte aici „limbă" nu este numai limba în sens lingvistic, cuprinsă în pluralitatea limbilor naturale, ci şi aşa-numita „lingvisticitate", care se anunţă şi în fenomenele extralingvistice. „Ceea ce vine în limbă – scria Gadamer – este altceva decât cuvântul vorbit însuşi ... Cuvântul în fiinţa sa sensibilă proprie este prezent numai pentru a se releva în ceea ce e spus"[1].

Altfel spus, „fiinţa lingvistică a semnului, limba, nu preexistă, ci pentru ca ceva să fie semn trebuie să se poată efectua, întrebuinţa, conştientiza, viza"[2].

---

* E.W. Orth, *Einleitung: Sprache, Wirklichkeit, Bewustsein*, în: „Phänomenologische Forschungen", Bd. 21, 1988, p. 9.

[1] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl., Tübingen, Mahr, 1965, p. 450.

[2] E.W. Orth, *Op. cit.*, p. 8.

Semnul este semn pentru ceva semnificat (sau de semnificat). Husserl a dezvoltat, în acest sens o amplă „teorie a semnificației", în strânsă legătură cu o teorie a obiectualității. El deosebea, mai întâi, două feluri de semne: *expresii* și *indicii* (Anzeichen): „expresiile" ca „semne cu semnificație" se deosebesc „de semnele indiciale", care servesc la a indica ceva în comunicare[3].

Ideea este reluată apoi[4], în contextul discuției despre „idealitatea semnificației" și despre „obiectualitate" (Gegenständlichkeit). „Un înțeles al semnificației este determinat prin obiectualitatea *semnificată*"; „în cazul tuturor expresiilor, respectiv semnificațiilor avem de deosebit «astfel» între semnificația însăși și obiectualitatea la care ea se referă"[5].

Semnificația constituie specificul semnificării (Bedeuten), dar nu și al „semnelor-indicii" (anzeigenden Zeichen); funcția acestora constă în raportare „la semne lingvistice și folosirea lor", pe când „funcția de semnificație" se referă „la cuvinte ca idei"[6].

În discurs funcționează de fapt ambele feluri de semne, anume: „ca expresie și ca indicare" (Anzeige): „Un discurs *exprimă* un conținut de fapt (Sachverhalt) sau o situație și *indică* ascultătorului actualitatea unei prestații de gândire în vorbitor"[7]. Dar trebuie să deosebim „obiectualitatea, care este semnificată și obiectualitatea semnificată în felul în care ea este semnificată. Numim același lucru și exprimăm diferitul, ceea ce dă un nou sens semnificației, pe care o stabilim"[8].

---

[3] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 24-30.
[4] Husserl, *Vorlesung über Bedeutungslehre, Husserliana*, Bd. XVI, 1987, p. 4-31 și urm.
[5] *Ibidem*, p. 26, 29.
[6] *Ibidem*, p. 140.
[7] R. Sokolowski, *Grammatik und Denken*, în: „*Phänomenologische Forschungen*", 21, p. 33-34.
[8] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 141.

Discuția asupra semnificației merge astfel nu atât pe distincția între *sens* și *semnificație*, ci pe două moduri de a se înfățișa, în vizare (semnificare), a obiectului, respectiv două poziții ale acestuia și expresiile corespunzătoare. „Expresia – preciza Husserl – se referă la obiectualitatea sa prin semnificația sa. Se ridică însă problema: cum se corelează funcția de semnificare cu funcția obiectualității?"[9].

Aici Husserl introduce discuția despre „conținutul de fapt" (Sachverhalt), considerat sub formula „semnificația întregii propoziții și corelatul său obiectual luat în totalitate", într-un fel deosebind între *desemnare* (Bezeichnung) și *semnificare* (Bedeuten), între obiectul desemnat și obiectul semnificat.

Aceasta este semnificația „adevărată", „autentică", dincolo chiar de deosebirea „între *semnificație* intențională și *semnificație* de efectuat"[10]. Vine aci o unitate sui-generis: „conținutul ca *obiect*, ca *sens* care se efectuează și ca sens sau *semnificație* ca atare", respectiv: „aparțin în *esență* fiecărei expresii relațiile de înștiințare, semnificație și obiect"; „cu același e ceva înștiințat, în orice, ceva semnificat și ceva numit sau desemnat", ceea ce global se numește „exprimat"[11].

2. Este de reținut complexitatea abordării acestor teme în polemica Frege-Husserl. Astfel, într-o scrisoare a lui *Frege către Husserl* (24. 5.1891, Jena) se spunea:

„... în mod deosebit vă mulțumesc pentru scrierea Dv. *Filosofia aritmeticii*, în care vă referiți la străduințele mele similare, așa cum nu a mai făcut-o nimeni până acum. Să sperăm că în curând voi găsi timp să dau răspuns obiecțiilor Dv. Acum vreau să vă mărturisesc doar că între noi pare să existe o deosebire de concepție în ceea ce privește modul în care numele de concept (Begriffswort), numele comun se raportează

[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*
[11] *Ibidem*, p. 50.

la obiecte. Părerea mea se poate clarifica prin schema următoare:

Satz (propoziție)	*Eigenname* (nume propriu)	*Begriffswort* (nume de concept)
↓	↓	↓
Sinn des Satzes (sens al propoziției) (Gedanke)	Sinn des Eigennamens (sens al numelui propriu)	Sinn des Begriffe (sens al conceptului)
↓	↓	↓
Bedeutung des Satzes (semnificație a propoziției) (Wahrheitswert) (valoare de adevăr)	Bedeutung des Eigennamens (Semnificație a numelui propriu) (Gegenstand) (obiect)	Bedeutung des Begriffs (Begriff) (Semnificație a conceptului) (Concept)
		↓
		Gegenstand, der unter den Begriff fällt (Obiect, cel care cade sub concept)

În cazul numelui de concept, spre deosebire de cazul numelui propriu, mai este de făcut un pas până la obiect; acesta din urmă poate să lipsească – adică: conceptul poate să fie gol (leer), să fie aplicat științific, fără ca prin aceasta numele de concept să se destrame... Pentru uzul poetic este de ajuns ca să aibă un sens întregul, în timp ce pentru uzul științific nu pot să lipsească semnificațiile»

... În concepția Dv. schema îmi pare a fi următoarea:

Begriffswort (numele de concept)
↓
Sinn des Begriffswortes (sensul numelui de concept)
(Begriff)
(concept)
↓
Gegenstand, der unter den Begriff fällt"[12].

[12] Gottlob Freges, *Briefwechsel* mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell ... Hamburg, Meiner, 1980, p. 35-36.

Dificultatea vine din faptul că Husserl (în perioada elaborării *Filosofiei aritmeticii*, 1891) nu marcase încă pregnant deosebirea între logic (valabil) şi psihologic (genetic) şi mai ales nu desfăşurase programul său despre „semnificaţiile intenţionale", în cadrul căruia asociază „obiect" şi „act", antrenând într-o altă modalitate cuplul „sens şi semnificaţie", de fapt, integrând semantica într-o fenomenologie a actului.

3. În termenii *Cercetărilor logice:* distincţia între «obiect» aşa cum este intenţionat (vizat) şi obiectul care este intenţionat. „Fiecare expresie – preciza Husserl – spune ceva despre ceva, are nu numai o semnificaţie, ci se referă şi la obiecte oarecare. Această relaţie este pentru una şi aceeaşi expresie în situaţii diferite una multiplă"[13].

Deosebirea între *obiect* şi semnificaţie devine clară „dacă prin comparare de exemple ne convingem că mai multe expresii pot să aibă aceeaşi semnificaţie, dar obiecte diferite, cum şi invers, anume: diferite semnificaţii dar acelaşi obiect ... Două nume pot semnifica diferit, dar să numească acelaşi lucru", după cum şi invers: „două expresii au aceeaşi semnificaţie, dar relaţie obiectuală diferită"[14].

Rămâne însă clar stabilit că o expresie „dobândeşte relaţie obiectuală numai prin faptul că ea semnifică" sau, altfel, „desemnează (numeşte) obiectul prin intermediul semnificaţiei sale"[15].

Pentru Husserl, semnificaţia „valorează prin echivalare cu sens (Sinn)", ceea ce se justifică prin aceea că *sens* înseamnă „conţinutul ca sens intenţional"[16].

---

[13] *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 46.
[14] *Ibidem*, p. 47. Alta este situaţia „numelor proprii" (Eigennamen): „Un cuvânt, Socrate de pildă, poate să numească diferit numai prin aceea că semnifică diferit ... Acolo unde cuvântul stă totdeauna într-o aceeaşi semnificaţie, el numeşte şi *un* obiect" (*Ibidem*, p. 48).
[15] *Ibidem*, p. 50.
[16] *Ibidem*, p. 52-53.

În rest, se păstrează (pe baza unității dintre a semnifica și a desemna) regulile analizei semantice a expresiei. Husserl propune „un concept ontic de *semnificație*", ilustrând „discursul despre *obiectul intențional* ca atare și despre obiectul semnificat ca *atare*" prin expresiile: „Învingătorul de la Jena" – „Învinsul de la Waterloo", prin care „vizăm" două situații diferite pentru „aceeași persoană"[17].

Tematizarea problematicii semnificației în opera lui Husserl conduce astfel la o modelare de perspectivă a semnificației, competitivă în dezbaterile teoretice și în reconstrucția metodologică din zilele noastre tocmai prin unitatea pe care o relevă, pe fondul procesului de comunicare, între semantic și pragmatic.

4. Prin concepția despre semne și „logica semnelor", Husserl ridică o problematică de fond a semioticii, atât pe linia tipologiei semnelor cât și cu privire la poziția semanticii ca liant între *sintactic* și *pragmatic* și, într-un plan mai larg, ca premisă pentru anunțarea unei funcții inedite a sintacticii.

Cele mai importante înnoiri trimit aici mai întâi la resemnificarea poziției gramaticii în înțelegerea raportului limbă-gândire.

Așa cum s-a precizat, „gramatica este un aspect al limbii. Există trăsături gramaticale în orice limbă, chiar în orice vorbire, în orice realizare a limbii ... Gramatica străbate toate cuvintele unei limbi sau ale unui discurs ... Toate vocabulele, chiar și simplele nume, sunt marcate de gramatică"[18].

Mai mult, în comunicare „suntem preocupați de relația dintre gramatică și multiplele intenționalități ce se prezintă în conștiința umană. Cum însă gândirea umană și intenționalitatea se afla în corelație cu ființa, am putea spune și că suntem preocupați de relația

---

[17] E. Husserl, *Vorlesung über Bedeutungslehre*, p. 141.
[18] R. Sokolowski, *Op. cit.*, p. 31.

între gramatică şi fiinţă şi între gramatică şi actualizare"[19].

Funcţia de semnalizare se prezintă distinct în gramatica unui discurs. Căci aceasta nu se mărgineşte la organizarea cuvintelor în complexe lingvistice, ci semnalizează că vorbitorul gândeşte şi totodată semnalizează ascultătorului să gândească şi el. Altfel spus, „întrucât interesul nostru primar priveşte lucrurile la care gândim, şi trăsăturile gramaticale ale limbii noastre sunt pentru noi semnale pentru a lega, a deosebi, a colaţiona şi a pune în relaţie lucrurile la care ne gândim"[20].

5. Husserl pune în legătură aceste aspecte cu „constituirea intenţională" de obiecte şi „conţinuturi de fapt" ş.a. Gramatica limbii, care semnalează „activitatea categorială", serveşte totodată la exprimarea multiplelor forme de prezenţă, de fiinţă. În felul acesta, activităţile de semnalizare şi prestare „nu sunt simple procese psihice, ci activităţi care ne întemeiază ca fiinţă concretă (Dasein), ca loc pentru jocul de ansamblare a prezenţei şi absenţei. Cu aceasta gramatica limbii este înţeleasă pe deplin numai în orizontul fiinţei"[21].

Examinarea legăturii dintre gramatică şi gândire a prilejuit totodată sublinierea ideii că logicul este ceva ce se opune proceselor psihice în care el se efectuează. Ideea autonomiei logicului a exercitat o „acţiune catarctică", prezentă şi dincolo de sfera logicii, prin recunoaşterea legităţilor proprii altor domenii de fenomene.

De pildă, psihologia fenomenologică, a cărei atractivitate constă în faptul „că îndeamnă spre o concepere diferenţiată a raportului dintre inteligenţa naturală şi cea artificială"[22].

---

[19] *Ibidem*, p. 33.
[20] *Ibidem*, p. 35.
[21] *Ibidem*, p. 50.
[22] E. Holenstein, *Eine Maschine im Geist. Husserlsche Begründung und Begrenzung künstlicher Intelligenz*, în:

Este vorba de „reprezentările – surogat", considerate drept o clasă particulară a „reprezentărilor neautentice", în care „relația-simbolică" iese din cauză.

Husserl precizează următoarele: „Reprezentările «improprii» sunt cele care îndeplinesc un rol deosebit de important printre semne ... orice conținut care nu ne este dat prin ceea ce el este, ci numai indirect, prin intermediul unui anumit semn, este unul impropriu. Este clar că în nici un fel nu coincid conceptul de semn și cel de reprezentare improprie. Orice reprezentare improprie este un semn, dar, invers, nu orice semn este o reprezentare improprie"[23].

Reprezentările „improprii" pot: 1) „Să servească drept simpli mijlocitori pentru crearea reprezentărilor proprii corespunzătoare"; 2) „ca reprezentări-surogat", „putând să înlocuiască pe cele proprii"[24].

În această din urmă situație avem două cazuri: a) ca „simplu înlocuitor", spre a ne scuti „de o activitate psihică superioară"; b) ca simboluri, „referindu-se la lucruri a căror reprezentare ne este refuzată"[25].

6. Mai exact, dacă în „reprezentările proprii", *reprezentatul* este dat intuitiv, iar în cele „improprii" prin intermediul semnelor, în „reprezentările-surogat" acesta nu este nicicum dat. „Rolul pe care *reprezentatul* îl are în mod obișnuit în gândire este aici înlocuit prin proiectările formale ale reprezentărilor. Reprezentările-surogat corespund reprezentărilor definite exclusiv sintactic, și care azi, în științele cognitive, se atribuie computerelor – și prin analogie și creierelor"[26].

„Phänomenologische Forschungen" Bd. 21, p. 82. În acest sens: *Zur Logik der Zeichen* (1890-91), ultimele paragrafe (Husserliana, XII); Proiectul la E. Schröder-Rezension (Husserliana XXII).

[23] E. Husserl, *Despre logica semnelor (Semiotică)*, în: *Scrieri filosofice alese*, Editura Academiei Române, 1993, p. 31.

[24] *Ibidem*, p. 32.

[25] *Ibidem*, p. 34.

[26] E. Holenstein, *Op. cit.*, p. 86.

Altfel spus, în „reprezentările surogat" dimensiunea semantică nu mai joacă nici un rol, operația cu semne fiind călăuzită exclusiv de proprietăți formale, îndeosebi sintactice, ale semnelor.

Husserl preciza însă că „o aplicare sistematică, în scopuri cognitive a semnelor" nu este încă una logică; logica formală „cu adevărat fecundă" trebuie să se constituie ca o „logică a semnelor", care nu se mai limitează „la a ține pasul cu modalitățile prelogice de aplicare a semnelor", ci trebuie „să facă dintr-un procedeu natural și logiceşte nejustificat, unul artificial și pe deplin justificat"[27].

Ca instrument util reexpunerii logicii, demersul semiotic are nevoie el însuși de o cuprindere logică. Este sensul a ceea ce spunea Husserl însuși: „Cum se face că un mecanism orb din semne sensibile poate să înlocuiască și să economicească o gândire logică, – tocmai aceasta este marea problemă a logicii semnelor, a semioticii"[28].

În fapt, Husserl subliniază aici unitatea dintre limbă-gândire pe fondul logicii. „Semnele lingvistice – scria el – au funcția de mijloace de expresie sensibile, care însoțesc permanent gândurile. Semnele algoritmice au funcția de simboluri sensibile, care înlocuiesc gândurile, cel puțin însoțindu-le, anume în scopul unui proces simbolic deductiv. În gândirea lingvistică activitatea de reprezentare și judecare decurge în faptul însuși, în concepte și judecăți ... În gândirea algoritmică activitatea logică decurge în semnale sensibile, sau mai mult nu are loc, sau, în locul ei există o alta ..., o activitate sensibilă după reguli ferme de semne"[29].

Pe acest fond, noua interpretare relevă semnificația unui text din *Cercetări logice:* „«Adevărul

---

[27] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 46, 49, 50.
[28] E. Husserl, *Entwurf zu Ernst-Schröder – Rezension*, în: *Husserliana*, Bd. XXII, 1979, p. 394.
[29] *Ibidem.*

este identic unul, fie că îl cuprind judecând oameni, neoameni, îngeri sau zei», întrebându-se: se gândea la «neoameni» sau la computere?"[30]. Asocierea – subliniază autorul – nu se susține: „Husserl deosebește între operațiile care au ca urmare de facto un adevăr, și acele cu care survine cunoașterea adevărului"[31]. Căci pentru Husserl adevărul nu există fără o componentă intuitivă și, ca urmare, el rămâne departe de „știința cognitivă".

7. Husserl a propus apoi o „fundare teoretico-gnoseologică, adică fenomenologică a logicii pure", logică ce cuprinde „un cerc teoretic închis de probleme care se raportează în mod esențial la ideea de teorie; întrucât nici o știință nu este posibilă fără o explicare pornind de la fundamente, adică fără teorie, logica pură în modalitatea cea mai generală cuprinde condițiile ideale ale posibilității științei în genere"[32].

De fapt, *Logica formală* și *logica transcendentală* tematizează logicul astfel încât „el să poată să satisfacă exigențe filosofice universale"; de aici și necesitatea „logicii transcendentale", care este „o concretizare a tezei generale fenomenologice", schițând „întoarcerea de la domeniul analiticului-formal în evidența experienței lumii vieții"[33].

Este de reținut că Husserl leagă noua construcție în logică de resemnificarea umană a științei: „starea actuală a științelor europene necesită o reflecție (Besinnung) radicală: în principiu, ele și-au pierdut marea încredere în ele însele, în semnificația lor absolută. Omul modern de astăzi nu mai vede în știință și în noua cultură formată prin ea autoobiectivarea rațiunii universale, ca modernul epocii luminilor"; întrucât

---

[30] E. Holenstein, *Op. cit.*, p. 92.

[31] *Ibidem.*

[32] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 2,3; I. p. 254-255.

[33] P. Janssen, *Einleitung*, la: E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Husserliana*, Bd. XVII, 1974, p. XXVII, XVIII, XII.

„trăim în genere într-o lume devenită ininteligibilă", trebuie să ne raportăm „critic şi sceptic" la „cultura ştiinţifică devenită istorică"[34].

În raportarea de care vorbea Husserl era implicată o luare de atitudine ce dă sens fenomenologiei în gândirea contemporană. Şi acesta constă in principal în critica obiectivismului şi în afirmarea valorii umane a ştiinţei. Căci Husserl era convins „că fenomenologia transcendentală are misiunea istorică de a elibera ştiinţa din starea de plutire în nenatural şi de a o readuce pe terenul lumii vieţii"[35].

În această situaţie e de ajutor o nouă concepţie despre ştiinţă şi o nouă logică: o logică întemeiată pe fenomenologie, care „permite să se înţeleagă pe deplin faptul că ştiinţele pozitive pot să realizeze numai o raţionalitate relativă, unilaterală, care lasă, ca latură opusă necesară, o deplină iraţionalitate"[36].

Dezvoltările logice ale lui Husserl pun în lumină, încă din primele scrieri (Über den Begriff der Zahl, 1887; Zur Logik der Zeichen, 1890. Philosophie der Arithmetik, 1891), o altă posibilitate de fundare a logicii, anume: cea oferită de studiul limbajului, de «logica semnelor» (dezvoltată în studiul prezentat aici).

---

[34] E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 9. Aşa cum s-a observat, „numai o nouă modalitate a ştiinţificităţii poate, după Husserl, să elimine criza umanităţii europene"; hotărâtor pentru Husserl este faptul că „această ştiinţificitate se dezvoltă într-o concepţie transcendentală despre fundamentul sensului existenţei lumii" (P. Jansen, *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1976, p. 144).

[35] B. Rang, *Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 22 (1989): *Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*, p. 136.

[36] E. Husserl, *Op. cit.*, p. 21.

POSTFAȚĂ

Motto: «Ideile sunt mai puternice decât
toate forțele empirice»
(E. HUSSERL, 1935)

I. Întemeietor al orientării fenomenologice, considerat, pe bună dreptate, unul dintre cei mai de seamă gânditori contemporani, *Edmund Husserl*[*] (1859-1938) este autorul unor lucrări de referință în creația teoretico-filosofică, cunoscute ca o participare de fond la înnoirile din logică, metodologie și teoria cunoașterii, din filosofie și științele umane în genere. Prin opera[**] sa, a cărei derulare în formula *Husserliana* a luat forma unui mamut editorial, Husserl-gânditorul

---

[*] Născut la 8 aprilie 1859 în orășelul Prostějov (Prossnitz) din Moravia, a urmat mai întâi gimnaziul german din Olmütz, apoi a studiat, între 1876-1878, astronomia, matematica și filosofia la Universitatea din Leipzig; între 1878-1881, la Berlin matematica (cu Weierstrass) și filosofia (cu Fr. Paulsen); promoție la Viena, 1882-83, apoi (după un semestru ca asistent privat al lui Weierstrass, la Berlin), tot la Viena, studii sub influența lui F. Brentano. În 1887, „abilitare" la Halle, la C. Stumpf, cu teza *„Despre conceptul de număr"*, unde rămâne „Privatdozent" până la 1901, ocupându-se temeinic cu studiul fundamentelor matematicii și cu problematica noilor evenimente din logică și psihologie. Între 1905-1916 este profesor la Göttingen, iar apoi, din 1916, la Freiburg im Breisgau, urmându-i la catedră lui H. Rickert, până la pensionare (1928). A încetat din viață la 27 aprilie 1938, la Freiburg im Breisgau.

[**] Scrierile principale sunt menționate în bibliografia de la sfârșitul acestei cărți. Pentru început, reținem numai că acestea pot fi grupate în: scrieri ale perioadei activității universitare (Halle, Göttingen, Freiburg) și cele de după pensionare. După cum observă comentariile de referință, Husserl a publicat relativ puțin, dar a scris foarte mult, astfel încât se poate spune „că a gândit problemele scriind" manuscrisele rămase (majoritatea în stenografia Gabelsberger) constituind însă, într-o autentică filiație acusmatică, o ezoterică, „Selbstgespräche" și nu redactări destinate publicului (R. Bernet/I. Kern/E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, F. Meiner, 1989, p. 225).

este astăzi mai mult decât reprezentantul unei noi direcții de cugetare, constituie un adevărat fenomen cultural.

În acest sens, trebuie să formulăm ideea unei unități *sui generis* între Husserl – întemeietorul fenomenologiei (ca metodă de lucru și ca filosofie) și „fenomenul Husserl", între opera sa teoretico-filosofică și proiecția ei ca program filosofic și stil de gândire, cu acțiune de durată în istoria științei și a cugetării. Așa cum s-a observat, „opera lui Husserl deschide un drum în viitor și numai adâncirea în posibilitățile oferite de ducerea ei mai departe, precum și forța ce o poartă în sine principiile sale, vor putea releva valoarea înnoirilor ce pornesc de la el și sunt preluate apoi ca probleme de perspectivă"! *

II. În principal, este vorba mai întâi de valoarea metodei fenomenologice, de structura și finalitățile ce au condus la proiecția ei ca model metodologic, ca paradigmă în orice metodologie cu adevărat modernă. Mai mult, Husserl „a pus nu numai bazele unei orientări centrale în filosofia epocii noastre, anume fenomenologia, ci, prin opera sa, a influențat și alte direcții, precum filosofia existenței, filosofia limbajului, antropologia și hermeneutica, precum și științe particulare ca psihologia și lingvistica". Cu ideea de fenomenologie ca o „filosofie de lucru", Husserl a dat el însuși exemplu „pentru o comunitate de cercetare deschisă dezvoltărilor ulterioare"!**

Comunitatea acestei „filosofii de lucru" cu cele mai noi tendințe din creația veacului nostru poate fi

---

* L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung* 3. Aufl., Gutersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1969, p. 39.

** Werner Marx, *Zum Geleit*, în: H. Reiner Sepp (hrsg.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild.* Im Auftrag des Husserl – Archivs Freiburg im Breisgau, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1988, pp. 5, 6.

semnalată pe multiple planuri, între care romanul proustian şi arta modernă ies în relief, sunt de-a dreptul convingătoare. Aproape odată cu „primele orientări avangardiste în arta secolului XX" – preciza Reiner Sepp – şi fenomenologia anunţă „ruptura de tradiţie şi se orientează împotriva concepţiei despre *realitate* a secolului al XIX-lea, îndeosebi împotriva naturalismului şi istorismului". De fapt, „premise metodologice nelămurite, de pildă în proiectele teoretice ale unor artişti (Mondrian), ca şi în fenomenologie, de altfel, aveau nevoie de o elucidare «fenomenologică»"*. Mai exact, „împotriva tendinţei naturalismului de a reda realitatea în întregime, de a o copia, se impune străduinţa de a situa tot mai mult laolaltă reprezentarea şi reprezentatul. Căci scopul nu-l mai constituia acum imaginea realităţii, ci realitatea *însăşi*, fie ea cea naturală, sau numai o nouă dimensiune a realităţii în genere"!**

Critica fenomenologică a «conştiinţei-copie» şi proiecţia «conştiinţei intenţionale» permit să se înţeleagă că atât fenomenologia cât şi pictura „aveau în comun o «orientare către ceea ce este obiectiv», către realitatea totală, se aflau în căutarea nemijlocibilului direct şi a neintermediabilului, a apropierii (*Nähe*): realitatea nu mai trebuia să apară indirect, în imagine, în simbol ..., în formule, în conceptul dedus, nici în convenţie, ci aşa cum ea însăşi e sesizabilă"; „chiar şi cubismul, punând problema fiinţei autentice a picturii, considera că scopul său constă în faptul de a da la iveală referinţa veritabilă la realitatea spaţială, căuta *apropierea* de lucrurile în spaţiu ... Picasso, de pildă, voia să depăşească opoziţia: obiect tridimensional în realitatea spaţială – obiect bidimensional – imagine"***. În alţi termeni, „distanţa dintre observator

---

* H. Reiner Sepp, *Annäherungen an die Wirklicheit. Phänomenologie und Malerei nach 1900*, în: *op.cit.*, pp. 77-78.
** *Ibidem*, p. 79.
*** *Ibidem*, pp. 80-84.

şi observat trebuia dizolvată. Ambele trebuie să se întrepătrundă astfel încât reificabilitatea (*Dinghaftigkeit*) lucrului să rămână încă neatinsă"; „tabloul cubist evidenţiază astfel un domeniu în care realitate şi reprezentare se află laolaltă într-un domeniu propriu de semne, într-un domeniu intermediar dincolo de dualitatea subiectivităţii şi a lumii – obiect care există în sine ... Aceste semne nu mai sunt forme ale intuiţiei interne în sensul lui Kant, ci conţinuturi materiale de sine stătătoare, în care se întâlnesc laolaltă omul şi realitatea"*.

Husserl însuşi, prin teoria sa a obiectului (conceput sub specia intenţionalităţii) se află angajat pe aceeaşi viziune asupra raportului cu lumea, argumentând tocmai *viabilitatea unei noi dimensiuni* a fiinţării, anume cea a obiectualităţii, în raportare critică la naturalismul şi obiectivismul dominante la începutul secolului nostru şi, mai ales, la concepţia „conştiinţei – copie", a dedublării realităţii într-o „realitate în sine" şi una reprezentată în conştiinţă. Şi pentru fenomenologie, „realitatea" rămâne o problemă centrală. „Fenomenologia şi arta vor să arate că domeniile pe care ele le descoperă nu sunt sensibile în fiinţa lor proprie (*Selbstsein*) pornind de la punctul de vedere al realităţii faptice"**.

Cosubstanţialitatea modalităţilor de creaţie din arta şi literatura de la începutul veacului al XX-lea cu procedeele şi „tehnicile" fenomenologice se explică în principal prin stadiul la care a ajuns spiritul creator în manifestările sale, în căutarea unor noi forme, a unei noi matrici a instituirii valorice, ceea ce nu exclude posibilitatea unor interacţiuni şi influenţe.

Desigur, nu se poate susţine că fenomenologia ar constitui o remodelare a metodelor şi procedurilor creaţiei ce vine sub semnul valorii estetice. În acelaşi timp, este de la sine înţeles că această creaţie nu se

---

* *Ibidem*, pp. 85-86.
** *Ibidem*, pp. 83-84.

poate reduce la o aplicare a fenomenologiei. Ceea ce le uneşte este însă stilul de lucru şi, mai ales, de interpretare şi conceptualizare la nivelul teoriei (filosofice, estetice şi de critică de artă).

De pildă, modul de a fi al romanului proustian devine comprehensibil în mai mare măsură prin aplicarea tehnicilor fenomenologice de interpretare, fără a se transforma într-o aplicare a acesteia. Aşa cum s-a precizat, la Proust întâlnim „o trăsătură ce poate fi considerată pur fenomenologică, dacă prin fenomenologie se înţelege arta de a face ceva să fie prezent, de a-l aduce neschimbat sub privirea care-l sesizează de îndată, fără să se lase abătută de la ceea ce este esenţial"*. Mai mult, Proust „a fost unul dintre primii care a înţeles că *arta secolului nostru nu se poate mişca în sfera nemijlocirii* (s.n.), că artistul trebuie să reflecteze asupra gestului său şi să-l determine şi pe receptorul mesajului său artistic la aceeaşi atitudine. Iată un fenomen care nu se limitează câtuşi de puţin la domeniul romanului, ci este în egală măsură valabil pentru lirică sau dramă şi chiar pentru acele arte ce par să contrazică acest lucru: pictura, muzica şi chiar sculptura"**. Proust „răstoarnă binecunoscuta teză a primatului vieţii şi a caracterului pur reflexiv al literaturii ... Arta nu este o copie a vieţii, ci, dimpotrivă, abia în artă viaţa se împlineşte pe sine"***.

În principal, deci, nici un demers teoretico-metodologic nu se poate menţine la nivelul nemijlocirii (empirice), tocmai pentru că veritabila creaţie nu se mai mişcă în sfera nemijlocirii. Această distanţare se realizează în forma sesizării unei noi dimensiuni, alta decât cea reală şi ideală: ceea ce fenomenologii numesc „irealul", iar critica de artă numeşte „imaginarul". Această nouă dimensiune vine tocmai ca orizont al

---

* W. Biemel, *Expunere şi interpretare*, trad. de G. Purdea, prefaţă de Al. Boboc, Editura Univers, Bucureşti, 1987, p. 192.
** *Ibidem*, p. 206.
*** *Ibidem*, p. 213.

unei împliniri valorice, prin intenționalitatea acesteia obiectul fiind situat sub aspectul universalității, anume ca obiecrualitate. Este nevoie, astfel, de elucidări teoretice sub semnul fenomenologiei și, desigur, de o înțelegere a ceea ce este fenomenologia ca metodă și ca filosofie.

III. Ceea ce s-ar numi „secretul" acestei unități a fenomenologiei cu noua concepție despre creație se află în modul de structurare al metodei fenomenologice.

În centrul atenției se află **reducția fenomenologică** în raporturile ei cu alte modele metodologice, îndeosebi analiza logică, hermeneutica și dialectica, într-o delimitare care a semnalat elementele de complementaritate dintre modelele metodologice amintite, precum și locul și rolul fenomenologiei în regândirea problematicii statutului filosofiei și al raporturilor dintre aceasta și științe.

Miezul problemei îl constituie următoarele: Husserl propune ideea de „filosofie ca știință riguroasă", adică delimitarea prin *reducție* a ceea ce este *Wissen* (cunoaștere ca valoare) în orice știință (în orice formă a științificității), nu printr-o *metoda rațională* de deducere a *principiilor*, ci prin descoperirea acestora, grație *geniului* cercetătorului, în însăși structura și organizarea științei. În alți termeni, Husserl a oferit o metodă de lucru operațională în multiple planuri ale analizei și explicării creației (științifice, artistice, filosofice ș.a.), întrucât a pus în evidență căile pe care se poate ajunge nu la ceea ce sunt acestea, ci la valoarea lor de cunoaștere (valoarea teoretică).

În concordanță cu acest gând metodologic, *raționalitatea* însăși este sesizată „dincoace" de așa-numitele *principii raționale*, în câmpul a ceea ce este formă a universalității (valoarea și sensul) în fiecare domeniu al creației umane. Astfel, modernitatea însăși scapă de închiderea în *raționalism* și tolerează pluralitatea perspectivelor în așezarea valorică a ceea ce este *rațional* (cu sens) în orice stadiu nou al reconstrucției unui domeniu, adică *modernizarea*.

Înțelegerea acestei veritabile mutații în însuși stilul de gândire teoretico-filosofică depinde însă de înțelegerea unor concepte cardinale, între care *reducția* ocupă poziția solară, sprijinindu-se pe o nouă concepere a conștiinței. Husserl însuși lega toate acestea de „necesitatea unui nou început, unul radical, al filosofiei", vizând „posibilitatea concretă a ideii cartesiene a unei filosofii ca știință universală, rezultând dintr-o fundamentare absolută"; „am putea spune chiar: o continuare radicală și universală a *Meditațiilor* cartesiene sau, ceea ce e același lucru, a unei cunoașteri de sine absolută este filosofie ca atare și cuprinde întreaga știință responsabilă de sine, veritabilă"[*].

Anevoioasă sau nu, calea către aceasta se înscrie totodată în continuarea unor îndemnuri clasice: „Inscripția γνῶθι σεαυτὸν de pe frontispiciul de la Delphi a dobândit o nouă semnificație: știință pozitivă înseamnă știință în uitarea lumii. Trebuie mai întâi să uităm lumea prin ἐποχή, pentru a o redobândi în conștiința de sine universală. *Noli foras ire*, spune Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*"[**].

IV. Piesa de rezistență a fenomenologiei husserliene, una dintre temele constante în preocupările majore ale ilustrului filosof, o constituie „reducția", numită (după contexte funcționale) când „eidetică", când „fenomenologică" și nu de puține ori „transcendentală", lăsând impresia că ar fi vorba de mai multe reducții[***].

---

[*] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen Eine Einleitung in die Phänomenologie*, hrsg. von E. Ströker, F. Meiner, Hamburg, 1977, pp. 5, 156, 161.

[**] *Ibidem*, p. 161.

[***] În cercetarea acestei teme s-a vorbit de *reducții*, principalele fiind „reducția fenomenologică", „reducția transcendentală" și „reducția eidetică"; totul depinde de noua concepție despre *Cogito*, pentru Husserl „orice conștiință fiind considerată ca direcționată, ca fiind conștiința a ceva"; mai mult, pentru el este „«evidența-de-sine» (self-evidence) a *Cogito*-ului , atrăgând după ea evidența-de-sine a obiectului

În fapt însă, este aceeaşi „reducţie" dar mereu în revenire, în reintrare în acţiune, astfel încât am fi îndreptăţiţi să spunem, de pildă, nu a doua reducţie, ci reducţia a doua oară. La fel ca şi în cazul acelei „dublări" (*Verdoppelung*) a Eului: eul ca „eu" şi „euitatea" (*Ichheit*), care însă nu este un alter ego (un al doilea eu), ci forma universalităţii pentru tot ceea ce este „eu".

Cu acest stil de gândire (una a perspectivelor multiple, a pluralităţii) trebuie să ne obişnuim treptat. Faţă de acesta, Husserl însuşi încearcă să ne apropie: „Orice experienţă şi orice altă modalitate în care suntem preocupaţi în mod conştient de obiecte evidenţiază o „orientare fenomenologică", o transpunere într-un proces de „experienţă fenomenologică". În perceperea curentă suntem orientaţi către perceput, în amintire spre lucrul amintit, în gândire, la fel, spre gânduri, în valorizare spre valori, în voire spre scopuri şi mijloace etc. Fiecare dintre aceste preocupări îşi are astfel „tema" ei. În orice moment însă putem efectua o schimbare de atitudine ce deviază vederea noastră tematică de la acele lucruri, gânduri, valori, scopuri etc., spre „modurile subiective" care se schimbă în diferitele chipuri în care ele „apar", aşa cum sunt ele constituite. De pildă, a percepe un cub de alamă neschimbată, a-l privi fix, aceasta înseamnă a prinde cu privirea forma lui de cub, suprafeţele separate,

---

intenţional pentru conştiinţă, *cogitatum*-ul ... existenţa polului subiectiv nesubstanţial al conştiinţei, anume ego transcendental" (Suzanne Cunningham, *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl, Phänomenologica* 70. M. Nijhoff, The Hague, 1976, p. 5). Prin „respingerea oricăror presupoziţii ontologice", „prima reducţie" e menită „a izola conştiinţa de angajamentele existenţiale". „A doua reducţie" exclude „presupoziţiile metodologice şi metafizice", punând în evidenţă „ego transcendental", iar „a treia reducţie" elimină presupoziţiile „teleologice", este reducţia la „sfera posibilităţilor pure", în fond, „reducţia la limbaj" şi posibilităţile de semnificare (Ibidem, pp. 93, 94, 98). Dar despre toate acestea va fi vorba în cele ce urmează.

muchiile, colţurile, la fel culoarea sa, strălucirea sa şi restul de determinări reic-spaţiale şi, în felul acesta, a aduce cubul în cunoaştere. În loc de a continua în acest mod însă, putem să procedăm fenomenologic, ca, de pildă: în care dintre multiplele „perspective" *cubul perceput* se prezintă ca *neschimbat*, cum el, acelaşi, ca „lucru văzut de aproape" apare altfel decât ca „lucru văzut de departe", ce modalităţi de apariţie oferă el în schimbarea de orientare şi cum, în cursul percepерii, fiecare determinare în parte se prezintă ca una şi aceeaşi în modurile multiple de apariţie ce îi aparţin*.

Este punctul de vedere al perspectivelor multiple, prin care sesizarea fenomenologică se desparte de contemplarea din „atitudinea naturală", adică de comportamentul obişnuit, cotidian, nereflectat sau, mai clar, de limbajul conştiinţei comune.

În această a doua „răsturnare copernicіană" (formulă celebră pentru „revoluţia modului de gândire", pentru ridicarea la punctul de vedere logico-epistemologic prin Kant) un rol important îl joacă intenţionalitatea şi „reducţia". Mai exact spus, înnoirea o aduce nu atât sesizarea prezenţei şi acţiunii celor două, cât, mai ales, conştiinţa valorii lor, conceperea lor ca teme centrale, angajate structural în demersul noii înţelegeri a „subiectivităţii transcendentale". Căci, se ştie, ideea „reducţiei", se regăseşte (într-un fel) la scepticii antici, cea a intenţionalităţii (structurală *Cogito*-ului) la Sf. Augustin şi la Descartes, iar cea a „subiectivităţii transcendentale" la Kant. Modul în care toate acestea sunt puse în unitatea unei noi concepţii, anume cea fenomenologică, rămâne însă contribuţia istorică a lui Husserl.

V. De fapt, prin aceasta a căutat el însuşi să se situeze în istoria ideilor: „aş vrea să observ aici – scria Husserl – că termenul «filosofie transcendentală» a

* E. Husserl, *Der Encydopaedia Britanica Artikel, Erster Entwurf*, în: *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von W. Biemel, 1962, pp. 237-238.

devenit utilizabil de la Kant încoace, într-un fel chiar şi ca o denumire generică pentru filosofiile universale, ale căror concepte se orientează astfel după modelul kantian. Eu însumi întrebuinţez însă termenul «transcendental» *într-un sens foarte larg* pentru motivul originar, examinat mai sus, anume cel prin care Descartes rămâne acela care conferă sens tuturor filosofiilor moderne [...] Este motivul reîntoarcerii chestionării către izvoarele ultime ale oricărei configuraţii a cunoaşterii [...] acest izvor poartă denumirea de *Eu-însumi* (*Ich-selbst*) împreună cu toate trăirile mele cognitive reale şi posibile, în cele din urmă fiind vorba de viaţa mea concretă în genere"*.

Kant, cel la care trebuie să ne oprim, pe bună dreptate, constituie „un punct de cotitură foarte important în filosofia modernă", îndeosebi prin orientarea spre *„sensul general al ştiinţificităţii*, pe care năzuia să-l realizeze orice filosofie mai timpurie"; vom urmări însă „configurarea ideilor *orientării kantiene* şi contrastul lor cu cea *cartesiană*" în modalitatea „propriei noastre gândiri", care, atât pe noi, cât şi de la sine, „ne situează în faţa *ultimei cotituri* şi a ultimei decizii"**.

Mai exact, Husserl mărturisea că se va situa într-o „transformare interioară" ce-l va conduce spre „dimensiunea ascunsă a «transcendentalului»", spre „experienţa directă", considerată drept „câmpul de investigat al unei *filosofii metodice de lucru*"***. Sesizând acest fond de probleme, situând „cotitura" sub semnul înnoirii tematice, Husserl, ca şi Kant, a folosit termenul „filosofie transcendentală" pentru a desemna „o temă filosofică determinată sau o disciplină", şi pentru a

---

* E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, în: *Husserliana*, Bd. VI, 2. Aufl., 1962, pp. 100-101.

** *Ibidem*, pp. 103-104.

*** *Ibidem*, p. 104.

caracteriza „o poziție filosofică determinată față de problemele transcendentale"*.

De aici și unele critici ale urmașilor, care utilizează fenomenologia, dar se află în dezacord cu idealismul fenomenologic. Astfel, subliniind unitatea indisolubilă dintre fenomenologie și hermeneutică, Ricoeur scria: „Ceea ce hermeneutica a ruinat nu este fenomenologia, ci una dintre interpretările sale, anume interpretarea *idealistă* dată de însuși Husserl". Căci „ceea ce hermeneutica pune mai întâi sub semnul întrebării în idealismul husserlian este faptul de a-și fi înscris descoperirea sa de o importanță covârșitoare și indispensabilă, anume intenționalitatea, într-o conceptualitate ce-i slăbește întrebuințarea, anume relația subiect-obiect. Tocmai din această conceptualitate reiese exigența de a cerceta ceea ce constituie unitatea sensului obiectului, precum și acea de a funda această unitate într-o subiectivitate constitutivă"**.

VI. În alți termeni, în discuție intră justificarea din „fundamente ultime" prin „fenomenologia transcendentală", ceea ce va situa în plan secundar fundarea epistemologică (respectiv, în funcție și de faptul științei în cauză). Așa cum se preciza, în același context, „idealul de științificitate pe care-l revendică fenomenologia nu este în continuitate cu științele, cu axiomatica lor și cu interpretarea lor funcțională ... Expresia *aus letzter Begründung* e cea mai tipică în această privință și amintește la fel de bine tradiția platoniciană a hipoteticului și tradiția kantiană a autonomiei actului critic". Deși Husserl a fost „primul care a subliniat discontinuitatea, instituită prin ἐποχή,

---

* R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Zweiter Band: *Studien zur Phänomenologie der Epoché*, *Phaenomenologica* 83, 1981, p. 48.

** P. Ricoeur, *Phénoménologie et hérmeneutique*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. I: *Phänomenologie heute. Grundlagen und Methodenprobleme*, K. Alber, Freiburg/München, 1975, pp. 31, 38.

între demersul transcendental de fundare şi travaliul intern, propriu fiecărei ştiinţe în vederea elaborării propriilor sale fundamente", el nu a încetat să sublinieze „exigenţa justificării puse de fenomenologia transcendentală modelului prestabilit al unei *mathesis universalis*"[*].

De aceea, procesul de acces la fundamente este cu totul eterogen în raport cu orice fundare internă a unei ştiinţe. Căci „justificarea ultimă" trimite la o altă ordine, iar fundarea e de domeniul intuiţiei. „Toate descoperirile şi invenţiile specialiştilor – scria Husserl – se mişcă în cadrul unui *a priori* absolut de nedepăşit, care nu se poate ivi din doctrinele lor, ci numai pornind de la intuiţia fenomenologică. A sesiza în mod ştiinţific aceasta constituie o temă particulară a filosofiei şi nu a ştiinţelor dogmatice"![**].

Această situaţie (care implică, într-adevăr, un dezacord între fenomenologic şi epistemologic) ţine de un context mai de fond al conceperii metodei şi obiectelor ştiinţei, al unităţii dintre teoria cunoaşterii şi ontologie. „În toate ştiinţele – scria Husserl – metoda este determinată şi prin esenţa *universală* a obiectualităţii ... Esenţa universală se lasă însă desfăşurată numai gândind, iar această desfăşurare conduce cu necesitate la o ontologie"![***]. Aceasta însă numai pe terenul concepţiei despre experienţă propusă de „fenomenologia transcendentală". Căci „în experimentarea transcendentală" *orice* „fiinţă transcendentă", înţeleasă în sensul normal ca fiinţă veritabilă, este eliminată (*ausgeschaltet*), „imparantezată" (*eingeklammert*). Ceea ce trebuie să rămână este numa „conştiinţa însăşi în esenţa ei proprie"![****].

---

[*] *Ibidem*, pp. 33, 38, 39.

[**] E. Husserl, *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, hrsg. von K. Heinz Lembeck (Text nach *Husserliana*, Band V), F. Meiner, Hamburg, 1986, p. 24.

[***] *Ibidem*, p. 25.

[****] *Ibidem*, p. 78.

Aşadar, esenţialul în constituirea şi desfăşurarea demersului fenomenologic îl constituie acţiunea „reducţiei" şi a premisei oricărei premise în fenomenologie: *intenţionalitatea* conştiinţei. Căci „ideea fenomenologică a intenţionalităţii" este situată în aşa măsură „în centrul gândirii husserliene" încât s-ar putea spune: „conştiinţa este intenţionalitate"; dar „o doctrină a intenţionalităţii" se poate susţine „numai în cadrul unei teorii complete privind raporturile conştiinţei cu realul, ceea ce avansează, fie că se vrea sau nu, o ontologie"*.

De aceea am putea considera „că intenţionalitatea caracterizează pentru conştiinţă faptul de a nu putea în nici un fel identifica ceea ce ea exprimă cu actul ei de expresie şi că, de asemenea, în ciuda utilizării de semne reale, ea este totodeauna un vizat a ceea ce ea nu este"**. Husserl însuşi scria: „Esenţa conştiinţei" este „conştiinţa a ceva", în care „devenim conştienţi de fiinţa determinată a lucrurilor materiale, a corpurilor, oamenilor, de fiinţa societăţilor umane şi a operelor literare etc."***.

Punctul de plecare trebuie să-l constituie conştiinţa în sensul indicat, de *cogito* cartesin, dar considerată ea însăşi în totalitatea unei conexiuni concrete, anume cea a „fluxului trăirii (*Erlebnisstrom*)"****. Este vorba de „trăirile intenţionale" care, raportate la „ceva", se numesc „referite intenţional", „căci nu orice *moment real* în unitatea concretă a unei trăiri intenţionale are *caracterul de bază al intenţionalităţii*, adică proprietatea de a fi conştiinţa a ceva"*****.

---

* A. De Waelhens, *L'idée phénomenologique d'intentionalitaté*, în: *Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit*, în: *Phaenomenologica* 2, 1959, pp. 115.

** *Ibidem*, pp. 116-177.

*** E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosphie*, Erster Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, neue erw. Aufl., hrsg. von W. Biemel, în: *Husserliana*, Bd. 3, 1950, p. 74.

**** *Ibidem*, p. 75.

***** *Ibidem*, pp. 80, 81.

Trebuie, de aceea, să deosebim între „obiect *intenţional* al unei conştiinţe" şi „obiect *sesizat*, cumva un *obiect intenţional* în dublu sens", anume ca „simplu «fapt»" şi ca „obiect intenţional deplin", respectiv „o dublă intenţie"*.

Husserl propune apoi o terminologie specială, bazată pe distincţia dintre *„componenta reală* a trăirii intenţionale şi *corelatele intenţionale* ale ei, respectiv componentele acesteia". „Datelor multiple ale conţinutului real, *noetic*, le corespunde pretutideni o multitudine de date sesizabile realmente în intuiţia pură într-un «conţinut *noematic*» corelativ sau, pe scurt, «noema», termeni pe care îi vom folosi de-acum înainte"**. Cu alte cuvinte „fiecare trăire intenţională – şi tocmai aceasta constituie piesa de bază a intenţionalităţii – îşi are «obiectul intenţional» al ei, adică sensul ei obiectul" şi astfel „a avea sens, respectiv «a avea în sens» ceva, constituie caracterul fundamental al oricărei conştiinţe care nu este numai trăire în genere, ci şi purtătoare de sens, «noetică», corespunzîndu-i o «noema»"***.

VII. Prin tema intenţionalităţii, problema raportului subiect-obiect ia astfel altă turnură, în sensul că „elaborând un sens care nu este ea", conştiinţa, prin natura ei, are capacitatea de a constitui un obiect****. Aşa cum s-a precizat, intenţionalitatea „nu înseamnă faptul că un obiect exterior intră în

---

* *Ibidem*, pp. 82, 83.

** *Ibidem*, pp. 217, 219. „Orice noema implică relaţia cu lumea obiectelor ... noema este totdeauna ceva obiectiv, adică se referă, prin conţinutul ei, la obiecte" (N.Bagdasar, Edmund Husserl, în: *„Revista de filosofie"* XIII, nr. I, 1928, p. 34).

*** E. Husserl, *Op. cit* ...., p. 223. Se reia cumva „distincţia scolastică dintre *obiectul* «mental» intenţional sau «imanent», pe de o parte, şi cel «real», pe de altă parte", adică „în trăire intenţia este dată laolaltă cu obiectul ei intenţional" care-i aparţine „ca real" (*Ibidem*, pp. 223, 224).

**** A. De Waelhens, *Op. cit.*, p. 117.

relație cu conștiința, nici că în conștiința însăși se stabilește un raport între două conținuturi psihice, îmbinate unul cu altul. Raportul de intenționalitate nu are nimic din raporturile între obiecte reale, *ci este esențialmente actul de a conferi un sens* (*Sinngebung*). Exterioritatea obiectului reprezintă exterioritatea însăși a ceea ce e gândit în raport cu gândirea care-l vizează. Obiectul constituie astfel un moment ineluctabil al însuși fenomenului sensului. Afirmarea obiectului nu va fi, la Husserl, expresia unui realism oarecare. În filosofia sa, obiectul apare ca determinat de structura însăși a gândirii care are un sens și se orientează în jurul unui pol de identitate pe care ea îl pune. Pentru e elabora ideea de transcendență, Husserl nu pleacă de la realitatea obiectului, ci de la noțiunea de sens"*.

În fond, pe baza analizei noțiunilor de semnificație și expresie, Husserl ajunge la încheierea că esențială este „chestiunea privind *ființa* intenționalității"**. Ca o „manieră de a identifica conștiință și deschidere", ideea de intenționalitate „suprimă primatul absolut al «problemei epistemologice», permițând o comprehensiune «conciliatoare» a diverselor exigențe"***. În raport cu Descartes și Kant, adică cu „analiza reflexivă" și cu cea transcendentală (care ne ridică la „condiții"), Husserl consideră că fenomenologul tinde spre o „experiență primă", care, „în afara fenomenologului care o descoperă" , nu este „o experiență actuală".

---

* E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, p. 22.

** E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, în: *Revue Internationale de Philosophie*, Première Année, 2 (1939), p. 270.

*** A. De Waelhens, *Op. cit.*, p. 121. Este de precizat că ideea de intenționalitate, elaborată în *Logische Untersuchungen*, *în raport cu temele semnificație și expresie, reapare în Ideen I* în principal prin corelația noetic- noematic, apoi prin „teoria constituirii" și, în ultimele lucrări, ca „intenționalitate operativă" (J. N. Mohanty, *Husserl's Concept of Intentionality*, în: *Analecta Husserliana*, vol. I, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1971, pp. 109. 111, 114).

În ultimă instanță, contextul elaborării logicii utilizează pentru intenționalitate adjectivele *„fungierende"* (operativ) și *„lebendig"* (în manieră vie): „ceea ce-mi stă în opoziție" și-a primit întregul său sens de ființare „din intenționalitatea mea prestatoare" (*leistende*). „Intenționalitatea vie mă poartă, mă jalonează, mă determină practic în întregul meu comportament, ca și în ceea ce gândesc, arătându-se ca ființă sau ca aparență, ca operațională vital putând să fie nematică, nedezvăluită și astfel sustrasă cunoașterii mele"*.

De fapt, înțelegând intenționalitatea ca „esență a conștiinței", Husserl definește „sarcina proprie a fenomenologiei", anume descrierea conștiinței întrucât este „conștiință-a-ceva". Pe acest temei, „obiectul este unitatea ideală a intenției și a efectuării intuitive", psihologismul fiind depășit**. În alți termeni, „obiectul trebuie să fie gândit totdeauna ca un corelat intențional" și astfel „reducția și afirmarea *intenționalității* constituie un cerc: a opera reducția, înseamnă a lăsa să survină obiectul numai cu titlul de corelat intențional al actului său, adică al celui ce-i conferă validitate"***.

Continuând doctrina lui F. Brentano despre „inexistența intențională", Husserl „susține că obiectul

---

* E. Husserl, *Formale und transzendetale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, în: *Husserliana*, Bd. XVII, 1974, pp. 241-242.

** D. Souche-Dagues, *Le Développement de l'intentionalité dans la phénaménologie husserlienne Phaenomenologica* 52, 1972, pp. I, 22. Prin *„obiect"*, Husserl înțelege „nu o transcendență fizică sau metafizică, ci apărutul-însuși, în modul apariției sale. El se oferă cu o indubitabilitate absolută într-o evidență adevărată și autentică, care nu este cea a «percepției interne» a psihologiilor" (*Ibidem*, p.28).

*** *Ibidem*, p. 32. Într-o „interpretare definitivă", intenționalitatea „nu-i singulară, nici semnificantă: ea privește posibilitatea ca obiectul să apară ca atare. Ea este nu atât raportul conștiinței cu unul sau altul dintre obiectele sale, cât raportarea vieții la prezență" (*Ibidem*, p. 290).

actului nu este o entitate mentală or «imanentă» care literalmente «există în» actul în care ea este intenționată". Ca „termen tehnic al filosofiei", intenționalitatea devine „partea centrală a filosofiei spiritului" (*mind*) și a regândirii semantice logice (fregeene, îndeosebi) ca „semantică a «lumilor posibile»" în termenii unei „analize a orizontului" obiectului, sau, mai exact: teoria husserliană a semnificației „include teoria verificaționalistă a semnificației și îndeosebi ultima teorie carnapiană a «lumilor posibile», relevanța pornind de la noțiunea de «orizont»"*.

VIII. Ideea de intenționalitate** și-a dovedit însă rodnicia abia în legătură cu principiul metodologic de bază al fenomenologiei lui Husserl: „reducția fenomenologică", principiu dezvoltat „în corelație cu problema teoretico-gnoseologică a transcendenței"***. Dar, preciza Husserl însuși, „transcendența" constituie „enigma cunoașterii naturale". Ca urmare, este nevoie de „efectuarea reducției teoretico-gnoseologice", din care rezultă „eliminarea oricărui transcendent" și tema cercetării: „fenomenele pure"****.

---

* D. W. Smith / R. McIntyre, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language*, D. Reidel, Dordrecht, Holland, Boston, 1982, pp. 87, XII, 232, 267. Importanța majoră a noțiunii husserliene *„orizont"* constă în faptul că analiza-orizont constituie calea principală a explicării semnificației, a sensului acțiunii, «orizont» funcționând ca «orizont-act» și «orizont-obiect» (p. 295).

** Teoria husserliană îndeplinește un rol central în dezbaterile contemporane asupra intenționalității, în acest sens, câteva mențiuni bibliografice fiind edificatoare: M. J. Harney, *Intentionality. Sense and the Mind*, M. Nijhoff, The Hague, 1984; J. R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983; *Dialectica*, Vol. 38 (Fasc. 2-3, 1984): *Intentionalité*.

*** U. Claesges, *Intentionalität und Transzendenz*, în: *Analecta Husserliana*, I, p. 91.

**** E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl., (Neudruck 1973); în: *Husserliana*, Bd. II, pp. 39, 43, 44.

„Reducția fenomenologică" permite acesul la „modul transcendental de examinare", plasând în centrul gândirii „problema constituirii obiectelor". Formularea acestui principiu este următoarea: „în oricare cercetare teoretico-gnoseologică, fie aceasta de un tip sau altul de cunoaștere, trebuie efectuată *reducția* teoretico-gnoseologică, adică orice transcendență care ar îndeplini aici vreun rol să fie prevăzută cu indiciul eliminării (*Ausschaltung*) ori cu cel al indiferenței, al nulității teoretico-gnoseologice, un indiciu care spune: existența tuturor acestor transcendențe, fie că o cred sau nu, nu mă privește nicicum și nici nu este locul să judec asupra ei, adică ea rămâne în afara oricărei discuții"*.

Pentru a scăpa de „enigma transcendenței", Husserl proiectează propriu-zis o depășire a „criticii cunoașterii", printr-o „fenomenologie pură" argumentând statutul cunoașterii ca atare și pe cel al „obiectelor".

Pentru a explica „sfera obiectualităților" și „întreaga sferă a cogitațiilor" (*cogitationes*), Husserl consideră că „ființa cogitației" (*cogitatio*) și „fenomenul cunoașterii" trebuie să fie libere de „enigma transcendenței". Ele nu sunt date în sensul empiric, ci „asigurate prin «reducția teoretico-metodologică»", a cărei „esență metodică" constă în faptul că ne ferește de a amesteca „evidența ființei *cogitației*" cu „evidența faptului că este *cogitația* mea, a lui *cogitans*, adică ne conduce la distincția dintre *„fenomenul pur* în sensul fenomenologiei" și *„fenomenul psihologic", obiect al psihologiei naturalist-științifice*"**.

Intervin aici termeni specifici, prin care se adâncește treptat distincția de esență dintre psihologic și logic și se precizează sensul operațional al metodei în interacțiunea componentelor ei: „reducția" și intuirea (Schauen), proiectând nu datul ca atare (empiric sau metafizic), ci „datul" (*Gegebenheit*) ca

---

* *Ibidem*, p. 39.
** *Ibidem*, p. 43.

mod de a fi dat „concret" sau imanent al obiectului, care este intenţional, nu dat în afara conştiinţei.

În acest sens şi formularea că „fenomenul în sensul ştiinţei naturii" cade sub „legea căreia în critica cunoaşterii trebuie să i ne supunem, anume ἐποχή-ului în privinţa oricărui transcendent. Căci eu ca persoană, ca un lucru al lumii şi trăirea, ca trăire a acestei persoane, ordonate – fie şi cu totul nedeterminat – în timpul obiectiv, toate acestea sunt transcendenţe şi sunt nule din punct de vedere teoretico-gnoseologic. Abia printr-o reducţie, pe care am vrea să o numim şi *reducţie fenomenologică*, dobândesc un dat (*Gegebenheit*) absolut, care nu mai este oferit de transcendenţă"[*]. Ceea ce rezultă din aplicarea „reducţiei" este „fenomenul pur", care face să apară esenţa sa imanentă (luată unitar) ca *„dat originar absolut"*; numai astfel „aruncăm ancora la ţărmul fenomenologiei, ale cărei obiecte sunt puse ca fiinţând"; e adevărat că ele însă „nu fiinţează ca existenţe într-un eu, într-o lume temporală, ci ca date originare absolute sesizate în intuiţia imanentă pură"[**].

Critica psihologismului pregătea astfel proiecţia fenomenologică a înţelegerii fenomenelor şi obiectelor ştiinţei în raport cu o instanţă ce nu mai este transcendentă, exterioară, ci imanentă: modul de a fi dat (*Gegebenheit*), el însuşi nemijlocit, nu transcendentul (în sens de condiţie de posibilitate).

IX. Noutatea acestui veritabil program nu o constituie nici deducerea, nici producerea „fenomenului", ci „reducţia" la „fenomen", în sensul unei „fenomenologii pure", nu al unei psihologii. Căci, spre deosebire de psihologie, „o ştiinţă despre **fapte**, despre **matters of fact**" în sensul lui David Hume şi, ca urmare, „ştiinţă despre *realităţi*" – *„fenomenologia pură sau transcendentală"* este *„ştiinţă despre esenţă*

[*] *Ibidem*, p. 44.
[**] *Ibidem*, p. 45.

(ştiinţă «eidetică»)", pentru care „*fenomenele*" sunt caracterizate ca «reale», ceea ce necesită „alte reducţii, anume cele specific transcendentale", menite «să purifice» fenomenele psihologice şi să facă din fenomenologie „nu o doctrină a esenţei fenomenelor reale, ci una a fenomenelor reduse transcendental"*.

Problema „reducţiei" a stat în atenţia lui Husserl în toată activitatea sa teoretică de o viaţă, elaborările diferite pe această temă ridicând şi multe dificultăţi. Aceasta întrucât Husserl „a deosebit o *reducţie eidetică* de reducţia transcendentală sau fenomenologică în sens restrâns". Prima constituie însă „maxima metodologică decisivă şi fundamentală în orice fenomenologie netranscendentală" şi astfel ideea de „fenomenologie pură va avea mereu un dublu sens, nu doar cel de transcendental «pur»"**. Întrucât toate „trăirile purificate transcendental" sunt «ireale» şi cercetate de fenomenologie ca «esenţe», nu ca „unităţi singulare", trebuie să lămurim în ce sens „esenţa" (*Wesen/Eidos*) este un obiect de un sens deosebit şi, mai ales, în ce sens vorbim de „obiectualităţi"***.

Trebuie astfel să determinăm mai exact fenomenologia ca „fenomenologie pură", adică structura şi acţiunea metodei fenomenologice, îndeosebi condiţiile distanţării de „atitudinea naturală"**. Esenţa acestei

---

* E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, în: *Husserliana*, III, p. 16.

** E. Ströker/P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, K. Alber, Freiburg-München, 1989, pp. 83-84. De fapt, încă de mult s-a vorbit de: „reducţia eidetică", din care decurge deosebirea „fapt-esenţă (eidos)", de exemplu: de la acest roşu individual la esenţa „roşu", şi de „reducţia transcendentală" (noutatea adusă de Husserl) prin care se distinge „real-ireal" (de pildă, „roşu" – „roşeaţă") şi se ajunge la „faptul transcendent" (obiect al metafizicii, spre deosebire de „eidos transcendent", obiect al ontologiei) (W. Stegmüller, *Hauptströmmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 1, 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, pp. 71, 72).

*** E. Husserl, *Op. cit.*, pp. 7, 14, 22, 29.

**** *Ibidem*, pp. 40, 57.

schimbări de atitudine se află în petrecerea „reducției": punctul de plecare îl constituie „îndoiala", pe care ordinioară Descartes „a căutat să o călăuzească ... în vederea relevării unei ființe absolut neîndoielnice"; principalul este însă că această „încercare de îndoială universală" ține de „domeniul libertății noastre depline"*. Mai lămurit: cel care se îndoiește, implică în actul de raportare la o teză două momente, anume: «o punem în afara acțiunii», o «eliminăm (schalten wir aus) și o împarantezăm» (*klammern wir ein*), ceea ce „constituie oarecum sarcina libertății noastre" și, în locul „proiectului cartesian", face să treacă „ἐποχή universală"**.

X. Metoda este astfel mai întâi una „a împarantezării", prin care se lasă de o parte „tot ceea ce cuprinde lumea în sens ontic", ceea ce nu înseamnă „că eu neg această «lume»", că „mă îndoiesc de existența ei determinată", ci doar că „nu mă folosesc de ea" și nici de științele referitoare la ea***. Ceea ce rămâne este conștiința «pură» sau «transcendentală» ca «reziduu fenomenologic», ceea ce arată că «suspendarea» (*Ausschaltung*) privește „lumea ca fapt", nu „lumea ca eidos", ajungându-se la o nouă „regiune a ființei", regiune ce poate deveni „câmpul unei științe a conștiinței", corespunzând fenomenologiei****.

Cum ἐποχή deschide mai întâi „regiunea absolută a ființei, cea a subiectivității absolute sau «transcendentale», atunci această „ἐποχή transcendentală" capătă caracterul unei reducții în mod treptat, se descompune „în pașii diferiți ai «suspendării» și «împarantezării»", numai astfel noi putând vorbi de „reducții transcendentale sau fenomenologice"*****. Marea dificultate o constituie reducția la „fluxul

---

* *Ibidem*, p. 64.
** *Ibidem*, pp. 64-67.
*** *Ibidem*, pp. 67-68.
**** *Ibidem*, pp. 70-72.
***** *Ibidem*, pp. 72-73.

conştiinţei pure", şi astfel universalizarea „eliminării", ceea ce înseamnă „o lărgire a reducţiei originare la toate domeniile transcendental-eidetice şi la ontologiile ce le aparţin"*.

Acesul la „subiectivitatea transcendentală", datorat în principal aplicării „reducţiei fenomenologice", mai exact „metodei cartesiene a reducţiei transcendentale", pune astfel în atenţie „obiectivitatea transcendentală" ca „domeniu originar al oricărei raţiuni şi configuraţii raţionale şi, deci, al tuturor ştiinţelor"**.

Punându-se problema „sensului şi prestaţiei (*Leistung*) numitei ἐποχή", este clar că aceasta nu se reduce nici la „suspendarea fenomenologică", nici la o „metodă de împarantezare"; în dezvoltarea în direcţia „reducţiei transcendentale" se evidenţiază „nu numai un eu, cel ce sunt subiect al redusului fenomenologic", ci şi „subiectivitatea", intersubiectivitatea***. Recunoaşterea „unei a doua vieţi transcendentale", „a subiectivităţii străine" evită închiderea într-o „egologie transcendentală" şi conduce la „*monadologia* anticipată de Leibniz"****. Cu aceasta se deschide calea către istorie: „considerat în mod absolut, fiecare *ego* îşi are istoria sa şi există numai ca subiect al unei istorii, anume a sa ... *Istoria este marele fapt al fiinţei absolute*, iar ultimele probleme, cele metafizic şi teleologic ultime, fac una cu «chestiunile» privind sensul absolut al istoriei"*****.

---

* *Ibidem*, pp. 137-143.

** E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, în: *Husserliana*, Bd. VIII, 1959, pp. 4, 21, 28.

*** *Ibidem*, pp. 92, 110, 111, 129.

**** *Ibidem*, pp. 174, 189, 190.

***** *Ibidem*, p. 506. „«Istoria este marele fapt al fiinţei absolute» ar putea suna, într-o inversare, şi astfel: istoria este premisa apriorică a istoricităţii interne a fiecărui eu-subiect în parte; aceasta ar fi posibil numai dacă «monada» s-ar afla deja în contextul istoriei. Exprimată într-un jargon modern, aceasta ar însemna: istoricitatea internă nu este alta decât internalizarea istoriei" (L. Landgrebe, *Die Phänomenologie*

Întâlnirea (produsă reflexiv) cu „subiectivitatea străină" se concretizează totodată într-o veritabilă *teorie a intersubiectivității*. Așa cum s-a observat, este vorba de mersul de la „Eul pur" la „comunitatea de monade", în fond de unitatea dintre conceptele „monadă" și „scop"; căci în mersul gândirii lui Husserl sunt de observat două tendințe: „pe de o parte năzuința de a reconstrui în mod consecvent și multilateral idealismul transcendental, pe de altă parte, așa cum i-o cereau corectitudinea și onestitatea sa, de a conferi scrierilor sale un caracter tot mai concret"[*]. În acest sens, „Eul" luat în concretitudinea sa este numit (în *„Meditații cartesiene"*) „monadă" și, odată cu constituirea lui ca „Eu-monadă", se constituie și o „comunitate intermonadică", putându-se vorbi de o lume înconjurătoare colectivă, de „un timp al lumii și o natură intersubiectivă"[**].

De unde și precizarea: o „monadologie absolută" ca dezvoltare a „egologiei transcendentale", mai exact, „anunțarea unui Eu-opus în subiectivitate și identificarea intersubiectivă a unităților constitutive. *Monadele au ferestre*"[***]. Și mai hotărât: „subiectivitatea transcendentală se dezvoltă în intersubiectivitate sau, exprimat mai exact, nu se dezvoltă, ci se înțelege mai

---

als transzendentale Theorie der Geschichte, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 3: *Phänomenologie und Praxis*, 1976, p. 31).

[*] Volumele XIII-XV din *Husserliana* acoperă o perioadă îndelungată, într-un fel anii cei mai productivi (1905-1935) din activitatea lui Husserl. E vorba de un material enorm (cca. 2000 de pagini) în care prin această „monadologie" se încearcă înțelegerea unitară a subiectivității și intersubiectivității.

[**] St. Strasser, *Monadologie und Teleologie in der Philosophie Edmund Husserl*, în: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 22: *Profile der Phänomenologie*. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl, 1989, pp. 217-218.

[***] *Ibidem*, pp. 219-220.

[****] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität:* Texte aus dem Nichlass, Zweiter Teil: 1921-1928, în: *Husserliana*, Bd. XIV, 1973, pp. 244, 258.

bine, anume ca monadă primordială ce poartă în sine *intențional* alte monade"*. În felul acesta, ca și „intențională, tema intersubiectivității propune fenomenologia ca pe o filosofie a deschiderii, care justifică posibilitatea comunicării și a «ființării-laolaltă», de unde și atracția exercitată de fenomenologie, în procesul eliberării conștiinței de dominarea subiectivității și a intelectului"**.

Perspectiva monadologică angajează temporalitatea și teleologia. Bineînțeles, aceasta prin deosebirea între timp ca „formă a oricărei trăiri" (timp fenomenologic) și „timpul cosmic" („obiectiv"), iar, în ce privește teleologia, prin precizarea că ea unește «corelațiile faptice» ale „trăirilor de conștiință" și corelatul lor intențional, anume o „lume ordonată morfologic"***. Dar „rațională", intențională și teleologia formează o unitate tocmai întrucât ideea de teleologic dă „acordul final" al întregii cercetări****. Husserl însuși spunea despre rațiune că este „interiorul" omului ca om și pe baza ei deosebirea între teoretic, etic și estetic e în fond o unitate, stabilind „că ființa umană este ființă-teleologică și imperativă, iar această teleologie domină în toate și în fiecare faptă și proiect al eului"*****.

Această structurare unitară, prin teleologie, prin capacitatea de a pune intenții și de a angaja un proiect, explică, poate, fenomenul „reducției" și, în genere, funcționarea metodei ca unitate între intențională și rațională. Căci noua metodă (și noua filosofie) implică, în primul rând, o luare de atitudine în contextul unei libertăți reale (neîngrădite determinist) de afirmare prin cunoaștere. „Cunoașterea filosofică –

---

* *Ibidem*, Dritter Teil: 1929-1935, în: *Husserliana*, XV, 1973, p. 17.
** Al. Boboc, *Fenomenologia și științele umane*, Editura Politică, București, 1979, p. 63.
*** E. Husserl, *Ideen*, I, p. 129.
**** St. Strasser, *Op. cit.*, p. 231.
***** E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, *Husserliana*, VI, p. 275.

preciza Husserl – este, după Descartes, una *fundamentală* în mod absolut; ea trebuie să se sprijine pe temeiul cunoaşterii nemijlocite şi apodictice, care, în evidenţa ei, exclude orice îndoială imaginabilă posibilă [...] pentru el, ca şi pentru oricine vrea cu adevărat să devină filosof este inevitabil să se înceapă cu un fel de epoché sceptică radicală, care pune sub semnul întrebării universul convingerilor de până acum, împiedică de la început orice utilizare a judecăţii asupra acestora, orice luare de atitudine privind valabilitatea sau nevalabilitatea lor. În viaţa sa, fiecare filosof trebuie să procedeze o dată aşa, iar dacă nu a făcut-o, trebuie neapărat, chiar dacă-şi are deja «filosofia sa», să întreprindă aceasta"[*].

XI. Este un program de lucru, o pregătire metodologică bazată pe experienţa istoriei şi a ştiinţei. Pe urmele acestei istorii, Husserl aduce însă corelările necesare, punând scepticismul şi „motivul cartesian" al îndoielii ca probleme şi nu ca soluţii. Căci, dincolo de acestea din urmă, ἐποχή rămâne o piesă de rezistenţă în realizarea cunoaşterii veritabile.

Structurală actului cognitiv, cumva (kantian vorbind) condiţie de posibilitate a efectuării acestuia, ἐποχή aduce laolaltă necesitatea şi contingenţa, explică asimilarea riscului oricărui angajament cognitiv. Formularea scepticilor antici relevă tocmai acest rol al „suspendării judecăţii". „Scepticul – preciza Sextus Empiricus –, începând să filosofeze spre a aprecia şi înţelege reprezentările, spre a vedea care sunt adevărate şi care false – scopul fiindu-i lipsa de tulburare –, ajunge la o ciocnire de exprimări al căror înţeles este tot atât de convingător, nepotrivire pe care neputând-o curma (printr-o judecată valabilă) *este redus să-şi suspende judecata* (subl. n.). Abţinându-se de

[*] *Ibidem*, p. 77.

a judeca, *se întâmplă* (subl. n.) – ca o consecință – netulburarea în ce privește opiniile"*.

Atrage atenția acest „se întâmplă" („vine", are loc, se petrece), indicând faptul că desfășurarea actului cognitiv (și evaluativ) nu urmează o necesitate strictă, implacabilă, ci presupune o acțiune liberă, deliberare și, implicit, depășirea momentului dogmatic (necritic), precum și riscul de a nu nimeri momentul cel mai potrivit pentru ἐποχή. Scepticismul însuși este numit «posibilitatea» dar „nu într-un înțeles mai deosebit, ci în sens propriu, de la «a fi capabil»". „Scepticismul este posibilitatea de a pune – prin antiteze – atât lucrurile sensibile, cât și lucrurile inteligibile în toate felurile, o însușire datorită căreia noi ajungem, în virtutea forței egale de argumentare, determinată de lucruri și aserțiuni opuse, mai întâi la *suspendarea judecății* (subl. n.) și apoi, la netulburare", prima fiind „o stare a intelectului prin care nici nu negăm, nici nu afirmăm un lucru"**.

---

* Sextus Empiricus, *Schițe Pyrrhoniene în trei cărți*, în: *Opere filosofice*, traducere și introducere de A.M. Frenkian, Editura Academiei, București, 1965, p. 25. În traducerea lui Șt. Zeletin (Sextus Empiricus, *Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, București, Cultura Națională, 1924, p. 14): „O dată cu oprirea aprobării vine și liniștea sufletească". Deci, „oprirea aprobării" în loc de „... abținându-se de a judeca", iar în loc de „se întâmplă – ca o consecință", „vine". Cele două variante rezolvă ideea de a se petrece, a avea loc, dar întâmplător !

** *Ibidem*, p. 22. Este vorba de „imposibilitatea de a-și da adeziunea sau de a respinge un lucru" (*Ibidem*). În traducerea lui Zeletin: „... mai întâi la oprirea aprobării (subl. n.), apoi la liniștea sufletească" (*op. cit.*, p. 13). Și textul cel mai edificator: „«Oprirea aprobării» este popasul cugetării (subl. n.), prin care nici nu negăm, nici nu afirmăm ceva" (*Ibidem*, p. 14). În nota 1 (la acest text), Zeletin precizează: εποχη, lat. assensionis retentio (Cicero, Lucullus, cartea II, cap. 19, 59); alți sceptici (Timon, școlarul lui Pyrrhon) întrebuințează în același sens αφασια. În nota 2 (la p. 12) se spune: „scepticul nu hotărăște asupra viitorului; el arată numai ceea ce i se pare în momentul în care vorbește".

Cum o arată textul: «expunem fiecare lucru în felul unei povestiri, aşa cum ni se pare acum nouă», totul se leagă de un prezent determinat al discursului şi vrea să se situeze dincolo de orice interpretare şi evaluare, într-o descriere «aşa cum ne pare acum nouă». Nu aminteşte oare aceasta de descrierea fenomenologică, prin aspectul cognitiv concret determinat *hic et nunc*?

Principiul atitudinii sceptice este „convingerea că fiecărui argument i se împotriveşte un argument tot atât de valabil" şi numai pornind de aici „încetăm de a avea opinii dogmatice"*.

Ideea este întărită printr-o exemplificare: „...ceea ce se spune că s-a întâmplat pictorului Appelles i s-a întâmplat şi scepticului. Se povesteşte că Appelles picta un cal şi voia să imite spuma calului. Dar, pentru că nu izbutise în nici un fel, se lasă de această treabă şi zvârli în zugrăveală cu buretele în care-şi ştergea pensula de culori. Buretele însă, atingând tabloul, produse imitaţia perfectă a spumei calului"**. La fel şi scepticii, „neizbutind să ajungă la vreun rezultat, s-au abţinut de la a judeca. Şi suspendându-şi judecata lor – se iscă netulburarea, ca o consecinţă fericită, aşa cum umbra urmează corpului"; „în lucrurile care sunt obiectul opiniei, scopul scepticului este netulburarea, iar când se află sub *imperiul necesităţii* (subl. n.) scopul acestuia este simţirea cumpănită"***.

---

* *Op. cit.*, (trad. A. Frenkian), p. 23.

** *Ibidem*, p.26. Ceea ce interesează aici este sensul fabulei, în traducerea lui Zeletin (p. 21, nota 1) se spune: „adesea omul realizează, din întâmplare, ceea ce n-a putut realiza cu muncă şi stăruinţă. În acelaşi chip pretindeau scepticii că au ajuns la «liniştea sufletească», adică „au constatat din întâmplare că liniştea internă se naşte numai atunci când renunţi la adevăr".

*** *Ibidem*, p. 51. În traducerea lui Zeletin (p. 67), în acest celebru cap. XXII se foloseşte „opresc aprobarea", iar ultima frază sună: „Iar «oprirea aprobării» (în nota 1: ἐποχή) şi-a

„Suspendarea judecății" se realizează „în felurite moduri", reductibile la trei: „cel întemeiat pe omul care judecă, pe ceea ce este obiect al judecății, şi cel întemeiat şi pe una şi alta"*. Esențialul aici – abținerea de la vreo afirmație (ἀφασια) este „o dispoziție a noastră prin care spunem că nici nu afirmăm, nici nu negăm ceva", ceea ce înseamnă că o socotim „nu ca fiind în raport cu natura lucrurilor, ca şi cum ele ar fi de aşa natură încât, fără doar şi poate să producă abținerea de la vreo afirmație"**. Mai precis, „ceea ce voim noi să arătăm este că acuma când enunțăm aceasta simțim aşa cu privire la aceste lucruri anumite pe care le luăm ca obiect de cercetare"***. În esență, deci, prin expresia „mă abțin", noi „afirmăm doar părerea noastră cu privire la ele (la lucruri), aşa cum ne apar. Şi abținerea îşi capătă denumirea de la acțiunea de a suspenda judecata".

XII. Studiul problemei scepticismului, al temei ἐποχή în speță, ne readuce în contextul interpretării şi evaluării metodei fenomenologice însăşi, precum şi al virtualităților acestora pentru proiectul de „filosofie fenomenologică".

Nu este greu de sesizat prin ce anume fenomenologia este o «filosofie de lucru»: printr-un

---

luat numele de la oprirea minții pentru ca nici să afirme, nici să nege ceva, din pricina temeiniciei egale a lucrurilor cercetate". *Ibidem*, în traducerea lui Zeletin (p. 22) se foloseşte „păstrarea măsurii". Τρόποι

* *Ibidem*, p. 26. Zeletin dă următoarele lămuriri pentru „modurile prin care se provoacă oprirea aprobării": τρόποι lat. *modi*, arată felurile de a ajunge la reținerea aprobării şi poate fi redat şi după forma greacă: *tropi*, resp. αφότοι, spre deosebire de τρόποι şi λόγοι (p. 23, notele 1, 4).

** *Ibidem*, p. 50.

*** *Ibidem*. În traducerea lui Zeletin (p. 65) se spune: ἀφασία „starea psihologică în care cineva nu poate rosti nici un cuvânt, de pildă din pricina unei spaime, la sceptici însă din pricina temeiniciei egale a argumentelor contrare". Se întrebuințează aici în acelaşi sens cu ἐποχή.

„comportament cognitiv axat pe luare de atitudine" (*Stellungsnahme*), nu pe simplă raportare cognitivă la lume, vizând astfel limitele gnoseologismului concepțiilor moderne despre cunoaștere. Scurta incursiune în istoria termenului ἐποχή, devenit aici parte centrală a unei tehnologii a cunoașterii și a proiecției universului ideatic al științei, își află motivarea în orientarea pe care o propune fenomenologia: nu spre nemijlocitul empiric (cumva pozitivism, oricum empirism), ci spre dimensiunea prin care ceea ce este vine cu perspectiva totală, cu sensul său și, într-adevăr, vine, intră în scenă cu de la sine putere, se propune prin șansa pe care o poate avea „suspendarea judecății", exercitarea lui „ἐποχή" de a nimeri tocmai sensul a ceea ce vine în întâmpinarea comportamentului fenomenologic.

În alți termeni, a fi fenomenolog implică atingerea unei adevărate performanțe în luarea de atitudine. Și aceasta nu prin ancorarea pur și simplu într-o soluție sceptică, ci prin exercitarea efectivă a scepticismului privind domeniul de referință al subiectului (fenomenologic), exercitare ce implică șansa de a nimeri în întâmpinarea a ceea ce, oricum, vine spre oricine în cunoaștere, dar căruia numai fenomenologic îi sesizăm venirea. Fenomenologia devine astfel mai mult decât una dintre „filosofiile subiectivității", anume devine șansa relevării teleologiei interne a istoriei și calea reîntâlnirii științificului cu prestiințificul, cu „lumea vieții" (*Lebenswelt*), calea de înțelegere a „crizei științelor europene" și de depășire a acestei crize printr-o nouă modelare a rationalității și a trăirii efective, adică a realizării umane.

În acest context, filosofia însăși este privită ca „resemnificare de sine a umanului, autorealizare a rațiunii", sarcina pe care și-o propune filosofului, „scopul vieții lui ca filosof" fiind: „știința universală despre lume, cunoașterea deplină universală". Întrucât însă „filosofia ca știință, știință riguroasă, serioasă, chiar riguroasă în mod apodictic, – un ve-

visat până la sfârşit" este „în pericol, adică viitorul îi este periclitat", este nevoie de „chibzuinţă istorică"*. De fapt, cauzele „crizei" se află nu în ştiinţă, ci „în pierderea semnificaţiei ei pentru viaţă", de unde şi nevoia orientării de la „evidenţa logică-obiectivă" la „evidenţa originară" fundată în „lumea vieţii"**. O asemenea raportare devine o necesitate. Căci „fenomenologia nu este, în ultimă instanţă, decât lămurirea problematicii lumii vieţii ... Pentru prima dată în istoria gândirii, Husserl a făcut o problemă din ceva ce nu fusese văzut până atunci, deoarece, deşi de la sine înţeles, se află aşa de aproape încât a fost pierdut din vedere, anume că noi ne aflăm într-o lume ce ne precede ca un domeniu neluat în considerare de vreo interogare"***.

În alţi termeni, este ideea unităţii dintre lumea ştiinţei şi „lumea vieţii", prin considerarea acesteia din urmă ca problemă filosofică, adică descoperirea valorii ei pentru configurarea (şi redobândirea) conştiinţei de sine a omului. De aici şi explicarea unitară a „crizei ştiinţelor europene" şi a „crizei umanităţii europene" şi soluţia de perspectivă: depăşirea închiderii în raţionalism şi pozitivism prin salvarea raţionalităţii şi a pozitivităţii totodată, într-o „filosofie universală" care, împreună cu ştiinţele particulare, constituie „un fenomen parte integrantă a culturii europene", mai mult, „creierul de care depinde în funcţionarea ei normală spiritualitatea europeană sănătoasă, veritabilă"****.

Husserl formula astfel un vast program de redresare nu numai a conştiinţei ştiinţifice, ci a umanităţii europene în genere, proiectând sub specia

---

* E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* ..., pp. 269, 508, 509, 510.

** *Ibidem*, pp. 8, 26.

*** G. Brand, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, W. de Gruyter, 1971, p. 16.

**** E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, în: *Husserliana*, Bd. VI, 2. Aufl., 1962, p. 338.

valorii şi a acţiunii istorice raţiunea şi filosofia. Aşa cum spunea el însuşi, „umanul (*das Menschentum*) omenirii sau al raţiunii solicită astfel o filosofie veritabilă"; însăşi „criza existenţei umane europene" are ca ieşire „renaşterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al raţiunii"*.

Fără îndoială, aceste cuvinte pot sta oricând ca „motto" la un program veritabil de resemnificare şi reconstrucţie, de centrare valorică a culturilor şi de înscriere a acestora sub zodia afirmării încrederii în puterea şi măreţia spiritului uman. Iată destule motive pentru a-l situa pe întemeietorul fenomenologiei în rândul celor ce au contribuit în mod hotărâtor la ridicarea omului european la conştiinţa de sine şi la conştiinţa valorii unei Europe unite sub semnul raţiunii şi al valorilor perene.

Studiile traduse aici aduc o „experienţă a gândirii" aflată în slujba raţionalităţii şi a Europei. Era credinţa lui Husserl că originarea acestora într-o istorie comună va constitui oricând temeiul depăşirii oricărei despărţiri (fie ea „modernă" sau „postmodernă") şi al realizării năzuinţei spre noi orizonturi de afirmare a spiritului, sau, cum spunea ilustrul gânditor, „garanţia trainică a unui mare şi durabil viitor al omului".

În încheierea acestor consideraţii ajutătoare la lectura unor texte de referinţă pentru stilul de gândire fenomenologic, aduc cele mai calde mulţumiri celor ce au încurajat şi au sprijinit (între 1980-1993) efectiv realizarea acestui proiect: profesorului Samuel Ijsselling, directorului Arhivelor Husserl din Louvain; Editurii *M. Nijhoff* (încorporată azi în *Kluwer Academic Publishers*) din Haga; profesorilor Walter Biemel (Aachen), Ludwig Landgrebe (Köln), Gerhart Schmidt (Bonn), Elisabeth Ströker şi Paul Janssen (Köln); fundaţiei *„Deutsche Forschungsgemeinschaft"* (Bonn), care ne-a asigurat un bogat fond de carte fenomenologică (prin repetate donaţii făcute Bibliotecii Facultăţii de Filosofie

* *Ibidem*, pp. 338, 347-348.

a Universității București); Academiei Române (care ne-a asigurat câteva stagii de documentare în Germania); bibliotecii Seminarului filosofic A de la Universitatea din Bonn; editurilor *F. Meiner* (Hamburg) și *K. Alber* (Freiburg im Breisgau); tuturor colegilor, familiei și prietenilor care au fost alături de mine în finalizarea ideii acestui *Husserl* în românește.

Alexandru Boboc

ANEXE

1. L. LANDGREBE *

FENOMENOLOGIA CA TEORIE TRANSCENDENTALĂ A ISTORIEI **

Teza ce urmează să fie fundamentată în considerațiile de mai jos este intitulată astfel: *„Dacă fenomenologia trebuie să fie o filosofie transcendentală, atunci ea este, gândită în mod consecvent până la capăt, o teorie transcendentală a istoriei"*. Cu această teză trebuie să rămână în suspensie – s-ar putea spune „pusă în paranteză" – întrebarea dacă fenomenologia trebuie să fie sau trebuie neapărat să fie o fenomenologie *transcendentală*. După cum se știe, această întrebare fusese deja contestată în rândul discipolilor lui

---

* Autorul – LUDWIG LANDGREBE (n. 1902-1992), asistent al lui HUSSERL la Freiburg, între 1923-1930, unul dintre întemeietorii (1939) „Arhivelor-Husserl" din Louvain, multă vreme directorul „Arhivelor-Husserl" din Köln și al Seminarului filosofic de la Universitatea din Köln, este repprezentativ pentru continuarea spiritului husserlian în orientarea fenomenologică („Cercul fenomenologic de la Köln", în jurul lui Landgrebe, continuă „fenomenologia transcendentală"). Lucrări principale: *Philosophie der Gegenwart* (1952); *Der Weg der Phänomenologie* (1963); *Phänomenologie und Geschichte* (1963); *Faktizität und Individuation* (1982) ș.a. (Vidi: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, K. ALBER, Freiburg/München, 1988, p. 20-26; 432; 458).

Textul de față este reprezentativ pentru orientarea unor fenomenologi contemporani spre problematica istoriei și a vieții sociale.

** L. LANDGREBE, *Die Phänomenologie als transzendentale Theorie der Geschichte*, în *Phänomenologische Forschungen*, hrsg. von der „Deutschen Geselschaft für phänomenologische Forschung", Bd. 3: *Phänomenologie und Praxis*, Verlag K. ALBER Freiburg/München, 1976, p. 17-47.

Traducere: ALEXANDRU BOBOC.

ca aceea a unei căi de la întuneric spre claritate. Procedeul de a se argumenta cu Husserl de mai târziu împotriva celui din prima perioadă de creație, pe care îl aplică toate cercetările recente ce au dus la un progres oarecare, s-a dovedit legitim prin succesul înregistrat. Din aceasta rezultă că o confruntare cu proiectul husserlian al filosofiei transcendentale nu poate să-și atingă scopul dacă ea îl apreciază potrivit obiectivelor care își trag originea de la un alt punct de plecare filosofic. Mai întâi, poziția sa trebuie gândită până la capăt cu toate posibilitățile pe care le conține; abia atunci poate să devină limpede unde se situează limitele posibilității unei reflecții prin prisma filosofiei transcendentale și unde trebuie să se treacă cu un alt procedeu dincolo de ele.

Dacă s-ar dovedi că din reflecțiile husserliene târzii trebuie extrase referirile înseși la aceste limite, filosofia sa ar putea emite în mod justificat pretenții la titlul de „filosofie transcendentală": „trancendentală" în sensul că prin aceasta trebuie să se înțeleagă o modalitate de cunoaștere și o cale de cunoaștere care fac cu putință să se fixeze în mod critic înseși limitele sale. Această noțiune de „transcendental" ar corespunde, de asemenea, considerațiilor lui Husserl dintr-un manuscris, care a fost redactat după încheierea textului din „Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală"; cu o privire retrospectivă la această lucrare el se și referă, înainte de toate, la capitolul din lucrare privitor la Galilei. El vorbește acolo despre dificultățile simțitoare ale acestui text, despre faptul că „într-o asemenea evoluție istorică se conturează treptat un stil nou al problemelor filosofice și o metodă nouă a muncii filosofice". Din sensul său global face parte „împletirea cercetării istorice și a celei sistematice, motivată de aceasta, plasată de la bun început în propria reflexivitate, în care introspecția filosofului are câmp liber numai dacă el este în situația de a putea să nu presupună o filosofie mai dinainte dată, proprie sau străină" (Hua VI, 364).

Folosirea husserliană a cuvântului „transcendental" este aşadar în mod formal comună cu cea kantiană, prin aceea că el înseamnă „critică": „Critica la adresa tratării noţiunilor filosofice moştenite, întrebarea cu privire la *quid juris*?" al folosirii ei pentru explicarea experienţei noastre. În acest sens, „transcendental" nu înseamnă nimic altceva decât *opoziţia absolută faţă de orice fel de dogmatism*, nu numai de dogmatismul metafizicii, care era obiectivul de atac al lui Kant, ci şi, de asemenea, o critică la adresa implicaţiilor metafizice ascunse în poziţii antimetafizice moderne; în mod general deci, e vorba de o *critică a folosirii necontrolate a tuturor noţiunilor filosofice moştenite*, cu care trebuia să fie realizată o înţelegere asupra vieţii noastre şi, în ultimă analiză, o explicaţie cuprinzătoare a lumii. În acest sens, filosofia transcendendală constituie concomitent o criticare a sferei de întrebuinţare a cuvintelor şi, ca o confruntare cu teoriile metafizice şi antimetafizice ale explicaţiei lumii, ea însăşi este o *teorie*. Întrucât însă toate încercările de explicaţie a lumii în sensul ei originar reprezentau totdeauna mai mult decât „simple" teorii ci, dimpotrivă, încercări de înţelegere asupra lumii, pentru a se găsi în ea calea justă a vieţii, din asemenea teorii rezultau mereu principii acţionale practice. De aceea, critica transcendentală la adresa lor constituie concomitent o critică la adresa principiilor acţionale, care rezultă din ele. Această fixare s-ar manifesta deja în formularea originară a noţiunii de teorie de către Aristotel şi, de asemenea, Husserl a dorit, în ultimă analiză, ca fenomenologia sa transcendentală să fie înţeleasă ca o „critică a vieţii".

Ne vom limita la cele spuse pentru o înţelegere provizorie asupra noţiunii de „trancendental" şi asupra sensului în care fenomenologia trebuie înţeleasă ca o teorie transcendentală. Prin aceasta nu se spune încă nimic despre istorie ca temă a acestei teorii transcendentale. Se ştie că termenul istorie are cel puţin două semnificaţii: prin acest cuvânt pot fi

înțelese atât *res gestae* ca și *Historia rerum gestarum*, știința istorică. Cu teza formulată nu trebuie acum să se afirme că filosofia transcendentală trebuie să fie discutată aici numai în măsura în care ea este teoria cunoașterii științifice a istoriei, sau chiar că ea trebuie să fie limitată în genere la o asemenea teorie, deci la teoria a ceea ce erau odinioară științele spiritului; căci dacă o asemenea teorie va fi înțeleasă ca o teorie filosofică, atunci prin aceasta se reprezintă o treaptă a reflecției care este subordonată reflecției din domeniul filosofiei transcendentale și se poate întemeia numai pe aceasta. Fenomenologia transcendentală însă are de-a face, înainte de toate, cu întrebarea „Ce este istoria"?, respectiv care sunt posibilitățile transcendentale ale posibilității ca pentru noi să existe ceva în genul istoriei care poate apoi să devină, de asemenea, un obiect al cercetării științifice? Prin această prismă Husserl a pus întrebarea cu privire la un „Apriori al istoriei". Se va dovedi acum că acest apriori este întru totul specific.

De aceea, o meditație transcendental-filosofică nu poate considera delimitările de domeniu între diferitele științe pur și simplu ca dinainte date; căci aceste delimitări au rezultat, în majoritatea cazurilor, din necesitățile practicii cunoașterii lor și astăzi au devenit în multe privințe îndoielnice. Din această cauză nu ne putem referi la schița husserliană a ontologiilor regionale, care este cuprinsă în volumul II al „Ideilor", și după care s-a orientat încă, de asemenea, Heidegger în „Ființă și timp"; căci și această schiță a preluat pur și simplu ca mai dinainte date delimitările valabile încă atunci între domeniile științei. Schița își trage originea dintr-o observație statică. Dar fenomenologia transcendentală și-a dobândit conceptul deplin abia ca o fenomenologie *genetică* – ceea ce, de bună seamă, nu necesită aici o nouă fundamentare (Aguirre, p. 153 și urm.). Din această cauză, fenomenologia ca teorie transcendentală a istoriei nu poate fi decât fenomenologia

(1931), în care Husserl lucra la o încercare, ulterior abandonată, de a revizui textul german al „Meditațiilor Carteziene": nu ar fi vorba aici nicidecum de o trecere într-o metafizică speculativă, ci, dimpotrivă, numai de „noțiuni confuze de situații limită filosofice", care își trag originea din năzuința neobosită ca printr-o analiză reflexivă să se prindă, ca să zicem așa, în flagrant delict traducerea în viață a conștiinței transcendentale. Dacă astfel ar sta lucrurile, aceasta ar fi tocmai o coroborare a legitimității pretenției fenomenologiei la titlul de „transcendentală". Ea ar fi arătat astfel că este în stare să-și scoată în evidență în mod critic propriile limite.

Pentru a se aduce lumină în această chestiune, vom confrunta această teză cu privire la absoluitatea ego-ului transcendental cu o teză despre istorie, care se găsește în paragraful final al unui manuscris de cercetare despre „Reducția transcendentală și justificarea absolută". Această teză afirmă că *„istoria este marele fapt al ființării absolute"*[2]. Acest paragraf final a primit în manuscrisul husserlian subtitlul „Monadologie". În această ordine de idei sunt necesare două observații:

1. Manuscrisul cu pricina datează de la începutul anilor '20. Așadar, nu corespunde realității afirmația că Husserl ar fi descoperit semnificația istoriei pentru fenomenologie abia în ultima fază a gândirii sale. Aceasta ne sugerează să nu înțelegem descoperirea făcută ca pe o ruptură în gândirea sa, ci ca pe o consecință care se desprinde din principiul său inițial pe planul filosofiei transcendentale.

---

[2] Pentru interpretarea amănunțită a acestei teze cf. LANGREBE, Meditație 1974, p. 107 și urm. și în versiune engleză: The Southwestern Journal of Philosophy, vol. V/3 p. 111 și urm. Norman/Oklahoma 1974. Considerentele de mai jos pot fi înțelese ca o variație în parte suplimentară, în parte legată de o îmbunătățire a acestei teme.

2. Manuscrisul furnizează o indicație asupra contextului din care își trage originea teza husserliană cu privire la istorie: aceasta este *monadologia*. Interpretarea a acordat până astăzi prea puțină atenție acestui titlu și, implicit, nu a luat în considerare problema camuflată îndărătul preluării unui termen leibnizian. Este o preluare în care se modifică semnificația acestui termen. Monadele leibniziene nu au ferestre; aceasta se întâmplă însă de bună seamă cu „monada" în contextul fenomenologiei transcendentale ca desemnare pentru ego-ul transcendental. În acest sens, Husserl vorbește despre intersubiectivitatea transcendentală ca „univers al monadelor". De aceasta se leagă două întrebări:

1. Ce ne îndreptățește ca pentru „ego-ul transcendental", care este, în prezența sa pentru sine însuși în mod apodictic certă, „fapt absolut", să se utilizeze titlul de „monadă"?

2. Cum sunt compatibile între ele cele două teze despre „absolut", respectiv cum aparțin ele, completându-se reciproc, una alteia, și ce rezultă din aceasta pentru înțelegerea sensului tezei husserliene despre absolut și pentru conceptul transcendental fenomenologic al istoriei?

Aici se constată că cele două întrebări nu pot fi abordate separat una de alta. Tocmai comunitatea lor reprezintă *problema transcendental-fenomenologică a istoriei*, care va fi tratată în cele ce urmează în puține caracteristici generale. Pentru pregătirea acestei expuneri ne vom referi la *semnificația pe care introducerea noțiunii de monadă o are pentru teoria științifică a istoriei.*

În această ordine de idei vom aminti că ideea fundamentală a filosofiei istoriei a lui *Herder* a fost inspirată, așa cum se poate dovedi, de monadologia lui Leibniz. Este ideea individualității necondiționate și cea a irepetabilității a tot ce este istoric. Acest lucru își are semnificația absolută în sine însuși și nu abia în ceea ce reiese din el. Prin aceasta Herder a criticat gândirea progresistă a luminismului, și mai ales a lui *Voltaire*, și implicit, a netezit terenul științei istorice

moderne. Ea este călăuzită după interesul pentru ființarea individuală. *Leopold von Ranke* a reluat teza lui Herder în formulări oarecum identice; aceasta în expunerile sale în prezența regelui Maximilian al Bavariei cu privire la epocile istoriei moderne. Ea este crezul științei istorice, pornind de la care se poate înțelege și sensul obiectivității ce i se cere. Această pretenție a lui Ranke a fost combătută de „Istoria politică", mai cu seamă de *Gervinus*: istoria ar trebui să fie în slujba intereselor curente, a interesului pentru autoafirmarea națiunii. Ranke a combătut cu tărie această teză, pentru că el a văzut consecințele ei relativiste și, implicit, sfârșitul istoriei ca știință. În această confruntare se constată că *nu ideea individualității, ci, mai curând, disprețuirea ei duce la relativism* și, totodată, barează calea spre adevărul istoriei. Această referire trebuie să fie suficientă pentru a se arăta că la menționarea acestei dispute dintre Ranke și Gervinus nu este vorba de o reminiscență pur istorică, ci de o problemă fundamentală a cunoașterii istoriei, care este contestată încă și astăzi. La începutul anilor '50 revista „Historische Zeitschrift" a informat despre o discuție a istoricilor americani asupra principiilor metodice potrivit cărora trebuie să fie prezentat atacul japonez de la Pearl Harbour. În această discuție se opuneau unele altora tocmai aceleași poziții care au fost întruchipate cândva de Ranke și Gervinus. Este cazul, de asemenea, să amintim despre abordarea istoriei de către bolșevici, care, după cum se știe, trebuie să fie mereu și mereu revizuită conform cu interesele partidului. Este vorba, așadar, de problema dacă adevărul a ceea ce este transmis istoricește se rezumă la ceea ce este considerat ca semnificativ pentru interesele oricărei prezențe, sau dacă ea trebuie apreciată, înainte de toate celelalte chestiuni, în individualitatea sa „așa cum a fost ea de fapt". Teoria istoriei elaborată de Școala de la Baden din cadrul neokantianismului a studiat cu certitudine această problemă, prin aceea că a căutat să deosebească

cunoaşterea istorică ca fiind „idiografică" de cea „nomotetică" a ştiinţelor naturii. Trebuie aici să se renunţe la o discutare în spirit critic a căii pe care teoria neokantiană a căutat să rezolve problema individualităţii prin mijlocirea noţiunii de relaţie valorică, deşi o asemenea discuţie ar avea încă şi astăzi o importanţă de actualitate; căci această teorie a relaţiei valorice tot mai are implicaţii în actuala dispută în jurul neutralităţii axiologice în teoria socială.

Prin aceasta nu se afirmă că Husserl, în „descoperirea" istoriei de către el, ar fi fost influenţat, într-un fel oarecare, de dezvoltarea teoriei istoriei de la Herder încoace. Nimic nu ne permite să afirmăm că el s-a ocupat de ea, şi în special de Herder. El a fost condus, *în consecvenţa propriei sale căi, la semnificaţia „faptului originar" al individualităţii pentru istorie*, şi se poate arăta că, în străbaterea acestei căi, se ajunge la o mai bună fundamentare a adevărului istoric decât a fost cea oferită de teoria neokantiană a istoriei. Mai întâi, din această referire trebuie să reiasă doar că preluarea titlului leibnizian „monadă" pentru desemnarea faptului absolut al ego-ului transcendental în propria sa prezenţă vie nu înseamnă introducerea unei pure „expresii confuze", ci, prin aceasta *se ţinteşte spre problema centrală a fundamentării adevărului, aşa cum se pune ea până astăzi pentru istoricul însuşi.*

Dar aceasta nu este numai o problemă a teoriei ştiinţifice a istoriei, ci ea se referă la relaţiile dintre oamenii într-o epocă sau dintr-un grup faţă de istoria lor încă înainte de cunoaşterea ei ştiinţifică. Această problemă este de o actualitate stringentă într-o vreme care este ameninţată de pierderea istoriei şi de tendinţe spre abaterea de la ea.

Acum să trecem la *cea de-a doua întrebare*, care se referă la conexiunea dintre cele două teze cu privire la absolutitatea „ego-ului" şi la absolutitatea istoriei, precum şi la conceptul transcendental-fenomenologic al istoriei care rezultă din aceasta. S-a relevat că, atât

filosofia istoriei a lui Herder cât şi „monodalogia" husserliană se raportează la teoria leibniziană a monadei. Substratul istoric al monadologiei îl constituie ideea reformatoare a raporturilor directe ale fiecărui om în parte cu Dumnezeu. Aceste raporturi directe reclamă ca orice monadă umană să nu depindă decât de Dumnezeu, care a creat-o. Aşadar, ea trebuie să fie închisă în sine, „fără fereastră". Se poate asigura numai printr-o armonie prestabilită că monadele se pot afla în relaţii între ele. Totuşi, pentru fenomenologia transcendentală este exclusă o asemenea fundamentare metafizică a ideii despre monadă şi relaţiile ei. Ea trebuie, pe calea reflecţiei specifice ei asupra subiectivităţii, să fundamenteze introducerea noţiunii de monade în aşa fel încât teza cu privire la absolutitate să rămână în vigoare, dar, cu toate acestea, relaţiile ei să se poată menţine. În această privinţă monadele nu pot fi concepute ca lipsite de ferestre. Este, aşadar, o sarcină a analizei fenomenologice de a găsi punctul la care „ferestrele" se cer căutate. În acest scop, este necesară, după cum s-a mai spus, o teorie a intersubiectivităţii care să fie în stare să răspundă la această întrebare cu privire la ferestre.

Pentru a se examina această problemă şi mai îndeaproape, trebuie mai întâi să se ţină seama de o obiecţiune care rezultă ca ineluctabilă tocmai din referirea la originea istorică a ideii monadelor: Nu este oare stilul unei asemenea reflecţii însuşi rezultatul istoriei moderne a gândirii, cu ipotezele ei specifice, care datează de la Descartes, care, la rândul lor, îşi au rădăcina într-o istorie şi mai veche a gândirii occidentale? După cum se ştie, alte culturi nu au dezvoltat acest stil al reflecţiei. Le este străin conceptul unicităţii şi irepetabilităţii şi, în acest sens, cel al absolutităţii oricărei fiinţe umane, adică dotate cu capacitatea de gândire şi reflecţie. Nu este deci aceasta doar rezultatul unei dezvoltări a culturii şi istoriei occidentale cu totul precise, o idee care nu putea fi formulată decât în condiţii istorice bine determinate?

Aşadar, poate oare ceea ce este numai un fapt istoriceşte condiţionat să ducă la o înţelegere apodictică a ceea ce este necondiţionat general şi necesar – întrebarea pe care a pus-o încă *Lessing* şi la care a răspuns negativ: „Faptele istorice nu pot deveni niciodată dovada adevărurilor eterne". Poate, aşadar, recurgerea reflexivă la „eu sunt" în condiţionarea sa istorică să pretindă în genere de a fi calea spre comprehensiunea a ceea ce suntem cu toţii, fiecare membru al „omenirii". Aceasta este în fond *întrebarea pe care Husserl însuşi a pus-o în lucrarea „Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală"*, întrebarea despre semnificaţia generală a acestui stil al reflecţiei, european după originea sa.

Acum, întrebarea poate fi formulată în felul următor: această cale a reflecţiei îl duce oare pe Husserl la ideea absolutităţii „ego-ului transcendental" ca monadă şi, în ceea ce priveşte relaţia ei cu istoria, la o observaţie care trebuie înţeleasă ca ultimul răspuns la întrebarea sa cu privire la „apriori-ul" istoriei: lumea este o lume *istorică* numai „prin istoricitatea interioară a fiecărui individ în parte şi separată în istoricitatea ei interioară de cea a altor persoane afectate de modul-de-a-fi-în comun" (Hua VI, 38" observaţia 1)[3]. „Istoricitatea interioară" exprimă, în sensul lui Husserl, o caracteristică a calităţii monadice a unicităţii fiecărui subiect personal în parte. Ea este, prin urmare, un „apriori", adică structura pe baza căreia există pentru noi „*istoria*" în genere. În ce măsură este exprimată prin aceasta o relaţie, care este valabilă în generalitate apodictică pentru *fiecare* subiect personal, şi ne îngăduie în ultimă analiză să vorbim despre o „istorie a omenirii"? De ce oare nu poate fi această propoziţie întoarsă, din moment ce, pe de altă parte trebuie să fie valabilă aserţiunea „istoria este marele fapt al fiinţării absolute"? În inversiune ca

[3] Citatul este extras din studiul „Cu privire la originea geometriei" din 1936 (Hua VI., supliment III, p. 367-386).

ar trebui să sune astfel: istoria este ipoteza apriorică a istoricității interioare a fiecărui subiect individual în parte; acest lucru ar fi posibil numai dacă „monada" s-ar găsi deja anticipat în contextul istoriei. Folosind un jargon modern, aceasta ar însemna: istoricitatea interioară nu este altceva decât transpunerea pe plan intern a istoriei. Numai în condiții istorice foarte precise o asemenea transpunere ar fi posibilă şi s-ar putea forma conceptul de „istoricitate". Conform cu aceasta nu i-ar reveni un caracter obligatoriu dincolo de domeniul culturii occidentale.

Numai dacă se poate arăta în ce fel este capabilă reflecția transcendental-fenomenologică să ducă la o decizie angajată asupra acestei alternative, atunci poate să devină de înțeles cum se îmbină cele două teze husserliene şi astfel poate fi fundamentată ipoteza că fenomenologia genetică transcendentală reprezintă teoria istoriei. În această ordine de idei trebuie menționat acum pe scurt sensul căii de reflecție pe care Husserl a fost condus la cele două teze ale sale. Trebuie să se examineze mai îndeaproape forma specifică a reflexivității pentru care, potrivit citatului deja menționat, este caracteristică împletirea „întrebării la altă întrebare", a celei istorice şi celei sistematice motivate prin ea.

Husserl desemnează, de asemenea, ca cercetare asupra originii fenomenologia trancendentală în dezvoltarea ei deplină în direcția fenomenologiei genetice. În ultimă analiză el o numeşte, de asemenea, „arheologia" conştiinței, pentru că ea are în mod genetic ca temă „stratul abisal" al preconstituției pasive. Originea tuturor repezentărilor noastre despre ceea ce aflăm şi recunoaştem o constituie funcțiile constituante ale subiectivității accesibile reflecției. Dar încă pentru Kant filosofia transcendentală este călăuzită după problema originii. Kant distingea originea rațională şi originea temporală (Kant 1793, 39). Husserl însă respinge această diferențiere: „Dogma dominantă a separației principiale a

examinării gnoseologice şi a celei istorice, a originii gnoseologice şi genetice este ... esenţialmente eronată". (Hua VI, 379). Ce este acum forma specifică a reflexivităţii, în raport cu care se poate fundamenta această ipoteză? Această formă nu se găseşte în tabelul conceptelor curente despre reflecţie, aşa cum le-a expus *H. Wagner* în articolul său „Reflecţie", cuprins în manualul de noţiuni filosofice. Ce-i drept, acolo este indicată forma husserliană a reflecţiei ca „reflecţia de constituţie". Ea este revenirea reflexivă de la noema ca produs la actele care o produc şi o constituie. Fără îndoială, această caracterizare este corespunzătoare pentru înţelegerea huserliană proprie a demersului său. El este mereu orientat după schema constituţiei obiectuale, în care obiectul se formează ca o unitate sintetică a modalităţilor sale de apariţie, şi el caută să sesizeze constituţia proprie a eului după acest model ca fiind identic în multilateralitatea efectuărilor sale constitutive de acte. În acest sens, reflecţia este totdeauna o „observaţie suplimentară", o revenire suplimentară la funcţii deja îndeplinite (Landgrebe, 1963, 192 şi urm.). Aci avem însă un concept static de reflexivitate, care a fost dezvoltat prin aceasta. Ce-i drept, de focto Husserl însuşi a depăşit de timpuriu în analizele sale genetice limitele procedeului static, dar nu a mai luat ca temă această trecere în semnificaţia sa sistematică. Să schiţăm aici în mod simplificat această trecere.

Reflecţia statică nu poate să ducă la originea cunoştinţei noastre cu noi înşine şi cu funcţiile noastre constitutive, care precede orice reflecţie asupra unor acţiuni deja efectuate. Acest mod specific de reflexivitate ca o cunoştinţă anterioară cu noi înşine se poate explica printr-o privire asupra modului în care descoperim în viaţa de toate zilele motive pentru a pune stavilă efectuării acţiunilor noastre într-o reflecţie asupra reuşitei sau eşuării lor. Aceasta se întâmplă în majoritatea cazurilor atunci când ne lovim de dificultăţi în efectuarea unei acţiuni. Atunci efectuarea

naivă va fi oprită cu meditația care, formulată din punct de vedere lingvistic, s-ar putea exprima prin întrebarea „de ce oare nu ai putut să faci aceasta?". Astfel, *reflecția* reprezintă mereu inițial *revenirea la ceea ce suntem în stare să facem.* Dar aflăm abia în activitatea potenței noastre ceea ce suntem în stare. În fapt, Husserl a fost de bună seamă pe urmele acestei stări de fapt, atunci când el spune, în analiza capacității chinestezice în „Idei" II (Hua IV, 261) „că 'eu mișc' precedă 'eu pot' ". Acest lucru este valabil deja acolo unde, pe o treaptă timpurie a dezvoltării copilului, înainte de a fi învățat să vorbească, se exercită și se imită mișcarea orientată spre un țel bine definit al membrelor corpului. Într-o asemenea activitate, în succesul sau insuccesul ei, copilul se recunoaște încă de timpuriu ca centru și sursă de mișcare spontană, cu care el poate să determine, să sesizeze, să îndepărteze etc. câte ceva în mediul său înconjurător. Toate reprezentările despre forțe active își au originea în această experiență. În aceasta se constată în mod inițial un „pentru că – așa". Faptul că acest centru de mișcare și acțiune spontană se opune ca „eu" lui „tu" reprezintă pe plan genetic un fenomen ulterior. El este deja înainte de această existență individuală și „se cunoaște" ca atare din experiența posibilității de a dispune de corpul său și din capacitatea treptat dobândită a stăpânirii funcțiilor sale motoare. Astfel copilului i se deschide cel dintâi acces la mediul său înconjurător.

Ce-i drept, s-ar putea întreba dacă acest gen de cunoștință, înaintea învățării vorbirii, cu sine însuși ca centrul capacității spontane de mișcare este ceva specific uman și nu poate fi atribuit, de asemenea, animalului. Nu este el oare valabil pentru fiecare organism biologic ca unitate susceptibilă de autoreglare? La aceasta se poate spune aici numai că astfel de organisme funcționează, firește, ca centre de mișcare, dar nu se cunosc ca atare. Referindu-se la Leibniz, Husserl vorbește aici despre monade

adormite. Nu ne putem permite să discutăm mai amănunțit această problemă.

Ceea ce trebuie să se spună cu referire la originea tuturor cunoștințelor noastre legate de potență (capacitate cognitivă) este doar că fără această familiarizare originară cu potența chinestezică nu poate exista o treaptă superioară a reflexivității, care, de asemenea, la fiecare nou nivel are totdeauna sensul unei reflecții asupra potenței, asupra câmpului său de acțiune și a limitelor sale. Această *potență de a se mișca este forma cea mai elementară a spontaneității;* o teorie acțională care nu izvorăște din ea nu poate să ajungă decât la o noțiune abstractă și globală de acțiune. De asemenea, vorbirea, în care se articulează mai întâi capacitatea de gândire, are structura efectuării chinestezice a mișcării. Astfel se prezintă aceste funcții chinestezice, fără de care nu există constituție temporală, adică dimensiunea cea mai profundă a subiectivității transcendentale, sfera originară proprie, astfel încât corpul ca și corp în funcțiune nu este numai constituit, ci el însuși constituant ca o condiție transcendentală a posibilității fiecărei trepte superioare a conștiinței și caracterului ei reflexiv (Landgrebe, *Reflecții*, 1974, 466 și urm.).

Husserl nu a tradus în mod explicit în viață această consecință. Dar dacă el vorbește despre „latura naturală" a subiectivității și despre faptul că subiectivitatea transcendentală poate fi numită un eu numai per aecquivocationem, aceasta sugerează că el nu dorește să considere „natura" ca alteritate față de subiectivitate, ci ca ea însăși, în temeiul ei cel mai profund. Astfel înțeleasă, ea nu este natura obiectivată ca manifestare supremă a existenței umane reale „în afara noastră", ci natura, așa cum ea ne este cunoscută în mod nemijlocit în cunoașterea funcțiilor noastre fizice. Dacă această stăpânire a funcțiilor chinestezice ne furnizează primul acces la lumea noastră, ar fi totuși greșit să se spună că tocmai corpul este acela care individualizează. Acest lucru este adevărat

numai în măsura în care el este cunoscut de cineva ca *propriul său* corp, de care el poate dispune în anumite limite. Şi acest lucru l-a văzut Husserl, atunci când el spunea (*Op. cit.*, Hua IV): „descoperirea unui al meu precede descoperirea eului". El nu a desprins însă consecinţele care rezultă din aceasta pentru înţelegerea sensului absolutităţii „ego-ului transcendental" şi pentru comprehensiunea sensului practic primar al reflecţiei ca reflecţie asupra potenţei.

Capacitatea de a se mişca este funcţia transcendentală cea mai profundă, cu care timpul se identifică. Este aşadar întemeiat faptul că cea dintâi analiză de timp amănunţită – cea a lui Aristotel – îşi are locul în contextul întrebării despre mişcare (Landgrebe 1969). În experienţa acestei potenţe realizate se descoperă *prezenţa* de nedepăşit a mea sau a alterităţii ca o certitudine apodictică a prezenţei funcţionale vii. *Abia de la această prezenţă îşi dobândeşte sensul noţiunea de fapt absolut*: „Pe de o parte, ultimul eu în funcţiune există deja înaintea oricărei activităţi a variaţiei şi ideaţiei libere a «euităţii proprii în genere» şi înaintea instituirii unui nunc stans omnitemporal; eul se loveşte oarecum de această «prezenţă» (dieses Da), pe care o reprezintă el însuşi. Pe de altă parte, trebuie să spună că această prezenţă nu este «mai înainte dată» în modul în care exercitaţiile simţurilor se situează înaintea experienţei pe treaptă superioară în constituire" (Held 1966, 149, cf. Schütz, XXXI). Aceasta înseamnă: pentru a se recepţiona excitaţii ale simţului este deja necesară această prezenţă. Acest lucru trebuie înţeles corect: dacă vorbim despre prezenţa noastră, cu acest pronume demonstrativ este totdeauna cointenţionată o prezenţă în poziţia sa temporală, care este precedată şi urmată de alte prezenţe. Dar această vorbire izvorăşte dintr-o reflecţie ulterior perceptibilă, în care această prezenţă este deja materializată ca una printre altele, cărora le corespunde „eul durabil şi consacrat, persistent în toate". Este acea reflecţie pe care o iniţiază dialectica

hegeliană a certitudinii senzoriale; ea este menită să arate că acest pretins mod-nemijlocit este el însuşi mediat. Aici este vorba, dimpotrivă, de a se demonstra că această prezenţă funcţională vie este un lucru cert, care nu se şterge în mod apodictic, un fapt incontestabil, şi în acest sens nemijlocijt şi absolut, ca fapt absolut care constituie condiţia transcendentală situată la cea mai mare adâncime a posibilităţii tuturor funcţiilor şi performanţelor lor.

Funcţiile constitutive sunt totdeauna capacităţi pentru ... dar capacităţile sunt pentru noi „prezenţe" numai în aceea că ele se valorifică. Dacă această funcţionare devine obiect de reflecţie, care ca atare este totdeauna ulterior perceptibilă, funcţionarea respectivă nu mai este privită ca ceea ce este ea în execuţia ei vie. Numai în aceasta din urmă este ea „însăşi prezentă". Ce-i drept, această „însăşi prezenţă" apodictic sigură nu corespunde cerinţelor impuse de Husserl revenirii la ultima certitudine apodictică. Autofiinţarea-în-fapt înseamnă pentru el o intuitivitate în reflecţia fenomenologică. Dar o *funcţie ca potenţă nu poate fi contemplată*, ea poate fi în însăşi prezenţa ei, şi numai conştientă în activitatea ei. Ce-i drept, aici se atinge o *limită a reflecţiei ulterior perceptibile, care tematizează cele percepute*, dincolo de care există cu toate acestea un lucru cert nemijlocit apodictic. Fără îndoială, acest lucru este anterior însuşirii vorbirii. Dacă el este exprimat, exprimarea este deja supusă constrângerii de ontificare, care este ineluctabil legată de vorbire, pentru că semnificaţia cuvintelor ei se raportează totdeauna la ceea ce este deja constituit şi nu la funcţiile în final constituante. Cu toate acestea, asemenea prezenţă absolută nu este doar descoperită, ci chiar cunoscută şi sigură în funcţionarea ei, sigură ca ineluctabilitatea prezenţei, în faţa căreia ne găsim mereu şi pe care suntem siliţi să o suportăm. În acest sens, acesta este un fapt absolut, şi trebuie să se accepte ca atare ceea ce nu mai poate fi pus la îndoială prin vreo reflecţie. „Ultimul eu în

funcțiune nu se poate ajunge din urmă pe sine însuși ca ceva stabil. Ultimul eu în funcțiune este în permanență înaintea propriului său prezent reflexiv" (Held 1966).

Prin aceasta se descrie în trăsături generale și pe scurt calea genetică de reflecție a monadei individuale cu meditație transcendentală. Această cale duce la *prezența ei care nu se șterge, ca ultimul temei al certitudinii ei apodictice* ca prezență funcțională vie. Acesit temei însuși nu mai poate fi tematizat în mod reflexiv. Dimpotrivă, el este *cunoscut ca limita*, de care se lovește reflecția transcendentală și în fața căreia ea se rupe. Dacă acum reflecția are originar sensul unei reflecții asupra potenței, aceasta înseamnă că ea se lovește aici de *limita potenței ei*, față de care orice potență este neputincioasă, și pe care ea trebuie pur și simplu să o suporte. Astfel orice subiect individual se găsește în exercitarea funcțiilor sale constituante în modul cel mai nemijlocit pus în prezența sa; folosindu-se limbajul lui Heidegger din „Ființă și timp" s-ar putea spune „aruncat". Totodată acest subiect face cunoștință cu sine însuși ca centrul funcțiilor sale și nemijlocit cu potența lor prin exercitarea lor. El se cunoaște în ceea ce este capabil să facă, și cunoaște de la bun început potența sa ca ceva ce poate fi învățat și exercitat. Dar în această experiență este deja hotărâtă *referirea la biografia sa*: potența în care subiectul se cunoaște este cunoscută ca *generată* prin istoria experienței sale, în care s-a format această potență a sa. Ea poate să-i fie cunoscută în reflecție ca istoria vieții sale, care însă s-a desfășurat totdeauna în mod „anonim" și a acționat înainte de a fi început reflecția asupra ei. O asemenea reflecție poate fi exprimată, bunăoară, în mod articulat în vorbire prin întrebarea „de ce s-a întâmplat așa, de ce am procedat astfel?". De aceea Husserl poate să spună că „întrebarea cu privire la «de ce» este originar întrebarea cu privire la 'istorie' " (Hua XV, 420). Aceasta înseamnă că ea este întrebarea privind

„istoricitatea interioară", care precede orice amintire proprie expresă şi orice autobiografie şi constituie temeiul transcendental al posibilităţii ei.

Această „istoricitate interioară" este de găsit pe calea unei reflecţii „egologice" şi unei întrebări genetice la altă întrebare. Ea se va găsi ca istoricitatea vieţii de fiecare dată proprii, care prin prezenţa sa este separată fără putinţă de înlocuire şi de depăşire de orice alteritate. Acum însă, potrivit lui Husserl, istoricitatea interioară trebuie să fie „apriori-ul" istoriei, fie că aceasta este înţeleasă ca istoria propriei familii, fie a propriului popor, a propriei epoci sau în mod foarte general ca istoria „omenirii", adică mereu a *istoriei*, pe care oricine o are în comun cu alteritatea. Cum se încadrează acum alteritatea în „istoricitatea interioară" de fiecare dată proprie, sau cum se poate scoate în evidenţă faptul că această alteritate a şi fost totdeauna împreună cu ea? Această întrebare nu este alta decât cea cu privire la „fereastra" monadei. Numai dacă o asemenea fereastră poate fi dovedită nu numai ca descoperită şi postulată, ci ca din capul locului aflată prin experienţă, istoricitatea interioară de fiecare dată proprie poate fi luată în considerare ca apriori-ul *istoriei*, şi, astfel, poate fi lămurită legătura strânsă a celor două teze cu privire la absolutitatea monadei şi la absolutitatea istoriei.

Este sarcina teoriei genetice transcendentale a intersubiectivităţii de a netezi calea spre răspunsul la aceste întrebări. După cum s-a observat deja la început, Husserl a eşuat în prima expunere amănunţită a teoriei sale cu privire la intersubiectivitate, anume cea din a cincea Meditaţie Carteziană, pentru că a încercat să o dezvolte în mod static. Vom reveni la aceasta cel puţin cu unele referiri. O cercetare amănunţită ar depăşi întru totul cadrul expunerii noastre. Cele trei volume existente referitoare la analizele husserliene

ale intersubiecti-vității (Hua XIII-XV[4]) arată că Husserl depășise, încă în 1927, limitele unei analize pur statice, prin aceea că el a încercat să reducă constituirea intersubiectivității printr-o apercepție analogizantă aprezentatoare la preconstituirea ei pasivă într-o aprezentare asociativ instituită. Dar și această încercare lasă în suspensie întrebarea dacă nu cumva pentru o asemenea analo-gizare asociativă este deja presupusă diferențierea proprie a monadei referitoare la „tu", la „noi" și, în genere, la alteritate, în așa fel încât propria ei prezență să poată fi în concordanță cu prezența alterității, astfel încât temporalitatea ei, de fiecare dată proprie, și istoricitatea interioară să fie a priori legate de alte-ritate, iar un timp comun să devină posibil și să se poată vorbi pe bună dreptate despre o intersubiectivitate primară, care este inițial echivalentă cu „eul primar" de fiecare dată separat, astfel încât unitataa să nu poată exista fără alteritate. Trebuie așadar să se răspundă la întrebarea „cum ajunge alteritatea în propria mea temporalitate primară?" (Hua XV, 353), astfel încât fiecare „psihic" să fie, „ce-i drept, în sine și pentru sine, dar să aibă un sens numai într-o pluralitate fundamentată în sine însuși, care se desprinde din sine însuși" (Hua XV, 341).

Husserl nu a mai reușit o expunere și rezolvare sistematică a acestor chestiuni, deși unele manuscrise din ultima perioadă de creație a filosofului ne dau indicații asupra direcției în care ele trebuie căutate. Acolo caracterizarea husserliană anterioară a intenționalității este concretizată ceva mai departe ca „apetiția primară în monadă": „Nu trebuie oare să presupunem o intenționalitate impulsională universală, care reprezintă orice prezență originară în mod unitar ca o temporalitate stabilă și o împinge de la prezență

[4] Cf. în această ordine de idei analiza amănunțită a lui S. STRASSER pe marginea ontologiei sociale husserliene, care nu era încă disponibilă în timpul elaborării acestui referat.

la prezență, astfel încât orice conținut este un conținut al efectuării impulsionale și este urmărit înainte de tel" (Hua XV, 595). „Analiza structurală a prezenței originare (curentul viu stabil) ne duce la structura individuală și la stratul inferior permanent al curentului lipsit de eu, care o fundamentează, și care – printr-o întrebare consecventă la altă întrebare asupra ceea ce face posibilă și presupune, de asemenea, activitatea sedimentată – *duce înapoi la ceea ce este radical preindividual*" (Hua XV, 598). În acest sens, Husserl caută să înțeleagă instinctul sexual ca „intenționalitatea primară instinctivă a modului-de-a-fi-în comun (Ms. E III 10, 1: Waldenfels, 298). Ca instinct primar, el este raportat din capul locului la alteritate și își are în aceasta replica. „În instinctul însuși se găsește raportarea la alteritate ca alteritate și la instinctul său corelativ". În „realizarea sa primar modală nu avem două împliniri care trebuie separate într-o ordine primară și alta, ci o unitate a celor două ordini primare generate prin împletirea efectuărilor" (Hua XV, 593 și urm.). Să încercăm să dezvoltăm aceste idei puțin mai departe.

Urmarea împlinirii acelui „instinct primar poate fi nașterea unui om nou, cu istoria care *îi* este atunci proprie, care însă, în posibilitățile sale, este deja determinată în mare măsură prin moștenirea strămoșilor săi"[5]. În felul acesta, generare și naștere nu sunt numai teme de biologie, ci prezintă o semnificație prin prisma filosofiei transcendentale, ca și condiții ale posibilității istoriei. În ele se fundamentează diferența generațiilor, prin care, ceea ce ele au în comun, apare în perspective diferențiate pe baza perioadelor diferite ale vieții lor. Astfel se formează istoria comună a unei familii, unui popor, unei epoci etc. Fiecare membru care intră în ele prin nașterea și maturizarea sa are timpul *său*, care îi este atribuit. Abia printr-o

[5] Pe marginea problemei cu privire la însușirile moștenite ca orizont lipsit de conținut cf. Hua XV, 604 și urm.

asemenea revenire la cele mai adânci structuri genetice, care nu poate fi aici menționată decât pe scurt, propoziția husserliană, capătă un conținut concret: „Istoria nu este de la bun început nimic altceva decât mișcarea vie a conlucrării și împletirii formării originare a sensului și sedimentării sensului".

Așadar, „ferestrele" monadei individuale nu trebuie căutate abia sus în apercepție sau în adâncuri în analogizarea asociativă, ci în „instinctul primar", care, ca atare, se referă totdeauna la alteritate și își găsește în ea replica și împlinirea sa. În unirea sa originară în dualitate se fundamentează posibilitatea analogiei dintre coprezență și autoprezență, pe care *Held* a tematizat-o în dispuța sa sus-menționată cu teoria husserliană a intersubiectivității. Așadar, certitudinea prezenței alterității precede orice apercepție și toate asociațiile. Ultimul ei temei nu este nici „apriori-ul" relației eu-tu, care a fost cercetat de *Waldenfels*. El a știut aceasta, de bună seamă, ceea ce s-a manifestat prin faptul că el s-a interesat la sfârșit de „substratul" dialogului. Această *unitate provizorie și cu toate acestea separație absolută au fost cunoscute inițial pasiv în realizarea apetiției față de alteritate*, care își găsește în ea replica. Această experiență este o *„experiență absolută"* (*Landgrebe* 1973, 13 și urm.) *și pe baza ei istoria este absolută*. Ea reprezintă însă mai mult decât istoria în sensul lui *res gestae*, ea include în sine tot ce precede toate *res gestae*, modul-de-a-fi-una în mod transcendental în dedublare, care duce iar la un nou-mod-de-a-fi-una, la o nouă monadă absolută care poartă deja în sine trăsăturile generativ comune. Ele sunt comune pentru că împlinirea intenționalității impulsionale originare constituie o „unitate a celor două ordini primare", a unității și alterității. Fiecare își are prezența în execuția torențială oare devine comună în efectuare. Această prezență este prezența celor doi subiecți care se mișcă fizicește. În automișcarea lor fizică li se descoperă de la bun început „natura", pentru că ei înșiși „se încadrează" în ea ca

elemente fizice. Este o prezență la „locul" său în natură, și implicit raportată la „Terra". Ea „se înglobează într-o «istorie a naturii»*, în care omul intră ca ființă vie" (Ms C I u.B III, I: Waldenfels, 336; cf. Hua VI, 304).

Dar istoria nu este din această cauză câtuși de puțin numai o istorie a naturii. Ce-i drept, „devenirea naturii" este terenul ei, dar nu în sensul unei „materii" mai departe determinabile, ci cunoscută nouă ca *„Terra"*; și aceasta înseamnă: *ca întruchipare a condițiilor care își fixează limitele oricărei activități a omului și, implicit, istoriei sale în sensul lui res gestae.* Tocmai aceasta este situația în care cunoaștem astăzi istoria, pentru că o asemenea îngrădire a tuturor posibilităților umane este simțită de noi cu atât mai pronunțat cu cât a progresat procesul de stăpânire a Terrei. *Din absolutitatea prezenței noastre face parte absolutitatea Terrei ca aceea a limitei oricărei prezențe posibile.* Nu vom vorbi în nici un fel despre cosmonautică. Este puțin probabil ca ea să se desfășoare vreodată altfel decât „raportată la Terra". Așadar, „Terra" constituie în acest sens *un concept limită transcendental.* Ea este o structură de bază a universului uman al practicii și reprezintă concomitent limita în raport cu care toate discursurile noastre despre „natură" dobândesc pentru noi un sens sugestiv realizabil. Este un concept limită care înlătură în același timp posibilitatea oricărei speculații despre o natură care stăpânește în sine și la sine. Există o istorie a Terrei și o istorie a naturii numai în măsura în care suntem, prin individualizarea noastră, ființe istorice, la a căror prezență se referă în ultimă analiză toate cronologiile naturii.

---

* Până aici în text s-a folosit numai cuvântul „Geschichte", pe care l-am tradus, firește, cu: *istorie*. De acum înainte apare însă și termenul „Historia", care înseamnă, de asemenea, istorie, dar primul termen reprezintă o disciplină filosofică, în timp ce celălalt o disciplină științifică. Am tradus termenul „Historia" prin istorie cu asterix. (Nota trad.).

În acest *sens universal*, care include în sine, de asemenea, devenirea naturii, trebuie să se înțeleagă așadar expresia cu privire la istorie ca marele fapt al ființării absolute. Este devenirea permanentă torențială, „viața transcendentală" care se cunoaște numai *ca* devenire, prin faptul că ea se desfășoară totdeauna ca separația și în același timp unirea centrelor mișcării („monadelor"), care se mișcă mai întâi în mod anonim (Hua XV, 373 și urm.). În acest sens trebuie să se înțeleagă că „'eul' este totdeauna înainte, dar în același timp curentul conștiinței este totdeauna înainte" (Ms. C VII, I 18). Pornindu-se de la aceasta, se înțelege, de asemenea, în ce sens este valabilă propoziția potrivit căreia „natura" însăși reprezintă o configurație a istoriei transcendentale (Hua XV, 391); căci numai pentru că subiecții transcendentali, monadele, sunt deja „istorice", „există", de asemenea, pentru noi o istorie naturală și apoi o știință despre natură, care s-a putut constitui în sensul modern abia prin aceea că ea face abstracție în mod metodic de această referire transcendentală. În acest sens trebuie să se înțeleagă așadar *legătura strânsă între absolutitatea monadei și absolutitatea istoriei.* În ce măsură atunci determinația „absolutului" ca „prezență" este transcendentală și, implicit, o determinlație apriorică, și de aceea fenomenologia, care duce la acest punct situat cel mai sus, o filosofie transcendentală? Ea este ca atare pentru că duce la ceea ce a devansat totdeauna toate celelalte, despre care putem spune într-un sens oarecare „este". Facticitatea acestei prezențe este un principiu structural (Aguirre). Devansarea este „anonimă" și astfel *„anonim"* și *„prezență"* sunt *determinații transcendentale, cu care se atinge punctul extrem al reflecției transcendentale.* Este punctul la care ea *găsește* limita fixată sieși ca atare, pe care ea nu o poate depăși. Ea nu poate să înșele devansarea. Cu această descoperire se află totodată și *de unde* reflecția transcendentală și filosofia transcendentală trebuie înțelese ca o critică la adresa *oricărui* dogmatism.

Această critică nu este numai o critică la adresa vechii metafizici prekantiene, ci, de asemenea, concomitent o critică la adresa implicațiilor metafizice ascunse în poziții moderne care par antimetafizice. Ea interzice, de asemenea, depășirea limitelor găsite de ea printr-o teorie a postulatelor în sensul lui Kant. Ea nu duce însă câtuși de puțin, din această cauză, la un scepticism absolut. Tocmai în raport cu condițiile posibilității ca pentru noi „să existe" un fel de „istorie", ea duce la comprehensiunea a ceea ce este cerut de noi ca principiul suprem al modului de viață în legătură cu această *condition humaine* care poate fi determinată prin limitele sale într-o generalitate și obligativitate necondiționată. S-a încercat să se arate că facticitatea istoriei este legată de facticitatea prezenței existenței individuale de fiecare dată izolate (Landgrebe, Faktizität, 1974, 275 și urm.). Așadar, dacă pentru omenirea relegată în prezența ei pe „Terra" trebuie să existe un viitor și istoria ei nu trebuie să fi ajuns la capătul său, condiția pentru aceasta *nu este numai recunoașterea tuturor „ca noi" tocmai ca egali, ci, în același timp, ca absolut individual diferiți.*

Cerința necondiționată general obligatorie o constituie așadar cea a recunoașterii și *respectării existenței individuale de fiecare dată proprii* a fiecăruia „ca noi" și a grupurilor, popoarelor, neamurilor, națiunilor devenite istorice în individualitatea lor „colectivă". Abia în această recunoaștere se fundamentează faptul că acceptarea propriei facticități nu înseamnă supunerea față de un destin sumbru, ci posibilitatea unei lumi umane.

2. G. SCHMIDT *

DEDUBLAREA EULUI **

a. *„eu" şi „Eul".*

Tânărul Schelling, pe atunci încă aderent al lui Fichte, a scris, în 1795, un studiu cu titlul: „Despre Eu

---

* *Die Verdoppelung des Ich,* este textul expunerii ţinută de profesorul Gerhart Schmidt (n. 1925, cunoscut filosof german contemporan, director al Seminarului filosofic A de la Universitatea din Bonn) în ziua de 3.X.1980 la Facultatea de istorie-filosofie, în cadrul programului de lucru pentru perioada 29.IX.-8.X.1980, când a fost invitatul Universităţii din Bucureşti.

Menţionăm că în perioada amintită, profesorul Schmidt a mai ţinut următoarele expuneri: *Evidenţă şi intenţie de semnificare la Husserl* (la Facultatea de istorie-filosofie a Univ. Bucureşti); *Metoda fenomenologică şi hermeneutica speculativă* (la Institutul de filosofie şi la Facultatea de istorie-filosofie a Universităţii din Cluj-Napoca). Textele acestor expuneri din urmă se află la Catedra de filosofie a Universităţii Bucureşti. *Lucrări principale:* Vom Wesen der Aussage (1956); Aufklärung und Metaphysik, die Neubegründung der Metaphysik durch Descartes (1956); Hegel in Nürenberg (1960); Das ontologische Argument bei Descartes und Leibniz (1970); Der Begriff der Toleranz im Hinblick auf Lessing (1975); Die Transzendentalität des Seinsgedankens (1977); Subjektivität und Sein. Zur Ontologizität des Ich (1979); Die Philosophie der Geschichtlichkeit und die Geschichtlichkeit der Philosophie (1980). A editat totodată scrieri ale lui Descartes şi Feuerbach.

Preocupat de o ontologie *(fenomenologică) a subiectivităţii,* G. Schmidt pune aici o problemă de fond: cum să înţelegem „Eul transcendental", de fapt eul cunoscător sub aspectul formei – eu („Euitatea" – Ichheit) în condiţiile în care cunoaşterea e cunoaştere a eului empiric. Ceea ce se numeşte aci „Dedublarea (Verdoppelung) Eului" vrea să evite atât dificultăţile subiectivităţii luată în sine în „filosofiile conştiinţei" din epoca modernă, cât şi alterego-ul. De aceea, „dedublare" nu înseamnă doi, ci de două ori: eu, întrucât este empiric, concret şi „Eul", adică forma – eu, formă a universalităţii, conceptibilă fenomenologic prin distincţia între real şi ireal, într-o proiecţie ontologică a subiectivităţii, proiecţie ce aduce laolaltă fenomenologia şi hermeneutica.

** G. SGHMIDT, *Die Verdoppelung des Ich.*
Traducere şi notă introductivă: ALEXANDRU BOBOC.

ca Principiu al filosofiei" ... Schelling viza cu aceasta „Eul absolut", care este, totuşi, de găsit în mine însumi. Ar fi putut Schelling să scrie: „Despre mine ca Principiu al filosofiei"? În nici un fel, căci eu nu sunt „Eul absolut"; acesta din urmă nu are însă o existenţă separată de mine, după cum tot aşa de puţin persoana mea se lasă despărţită de Eu în sensul absolut. Filosofia modernă descoperise „Eul" ca sursă inepuizabilă a adevărului teoretic şi practic: este vorba despre Eul în mine, care trebuie să fie rezultat al Eului naiv-natural şi este astfel imitaţia (sosia) mea filosofică.

Mulţumită străduinţelor filosofilor, între cele două Euri are loc un schimb intens. Eul ca Subiect ştie despre Eu şi preocupările sale colaterale, iar eu am un acces privilegiat către acest Eu. Desigur, eu nu pot să-l prezint nimănui altuia pe acest Eu impersonal din mine; am arătat prin aceasta că fiecare altul găseşte în el însuşi acest Eu. Ca dublura mea filosofică, Eul absolut în mine rămâne astfel o stafie!

Eul absolut, dublura mea, nu numai că mă domină, el este absolut. Căci el este infinit, acolo unde eu sunt finit, el este nemuritor, acolo unde eu sunt muritor. El nu se află câtuşi de puţin sub condiţiile spaţiului şi timpului, nici ale materiei. Eu sunt însă carne (caro), sunt slab acolo unde Eul absolut este puternic, sunt capricios acolo unde Eul absolut constituie o instanţă de neclintit. Dacă gândesc corect, atunci e datorită Eului absolut, care gândeşte în mine şi care produce în toţi ceilalţi oameni rezultate ideatice identice.

Eul absolut nu este în întregime o nouă descoperire a filosofiei moderne, ci a fost pregătit în *noûs*-ul stoicilor, precum şi în *noûs poieticos* al lui Aristotel, care este „nemuritor şi etern, activitate pură fără pasivitate (*De anima*, III, 5). Raţiunea activă este întrucâtva nemuritorul impersonal în noi. În felul acesta, filosofia subiectivităţii are o preistorie; totuşi, „Eul" nu ar trebui să fie un corp străin în conştiinţă şi nici un zeu transcendent. Pentru filosofia modernă se

punea astfel problema de a scoate din dedublarea-Eului adevărul ştiinţific, adică filosofic şi de a păstra totodată unitatea Eului personal. Întrucât însă Eului absolut i-a revenit sarcina constituirii lumii, a crescut şi dezacordul dintre Eul empiric şi cel general. Kant a pus pe seama Eului transcendental, a lui „Eu-gândesc", responsabilitatea pentru existenţa esenţială (*Sosein*) a lumii; aceasta era „natura din punct de vedere formal". Eu-gândesc, fiind pur, se impune pe sine în modalităţile de activitate pe care le desfăşoară Eul empiric pentru a făuri sinteze a posteriori. Eul transcendental nu este o instanţă anonimă, descătuşată, în mine, ci apare numai în forma în care trebuie să poată însoţi reprezentările mele. Eu-gândesc este în prea mare măsură spontaneitate pură, ca să fie vreodată „dat", să poată fi privit (Kant spunea: Eu nu mă cunosc aşa cum sunt, ci numai aşa cum îmi apar – *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von I. Heidemann, Reclam Jun., Stuttgart, 1975, p. 195).

Kant a recuzat ideea unei dedublări a Eului. Ideea că tocmai atunci când mă desfăşor gândind în obiectivitatea ştiinţifică aş aluneca întrucâtva de la mine însumi sau m-aş înstrăina de mine însumi, Kant o socotea fără sens (Vezi: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Academie-Ausgabe, Bd. 7, p. 134; *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Bd. 20, p. 270). Autocunoaşterea este cu atât mai problematică, cu cât eu nu mă pot observa în efectuarea gândirii mele. Eul empiric observabil devine fapt, pierzându-şi subiectivitatea. O „psihologie a gândirii" ar fi lipsită de sens.

Astfel, pornind de la Eu nu s-ar da nici o posibilitate de a determina participarea Eului transcendental şi a celui empiric la actele gândirii; căci Eul empiric este numai observabil, nu gândind, iar cel transcendental este gândind, dar nu observabil. Eul este dublat în sensul unei împărţiri a rolurilor, însă nu se rupe în două bucăţi. În consecinţă, nu este nevoie de nici o instanţă supraordonată care să redreseze pe cel împărţit. Kant nu permite nici un Eu în Eu, analog

„păpuşii în păpuşă". Identitatea gândirii ce garantează pentru Eu trebuie să se menţină neclintită; unitatea experienţei este la fel de nedobândibilă ca şi unitatea spaţiului şi timpului.

Şi în filosofia practică a lui Kant întâlnim o dublare a Eului, fără ca să-l dezmembreze pe acesta; căci numai unitatea persoanelor garantează responsabilitatea pentru acţiuni şi maxime, iar aceasta trece la Kant înainte de toate. Dedublarea în filosofia practică a lui Kant în *homo phaenomenon* şi *homo noumenon* (Kant, *Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. 6, p. 239), în caracterul empiric şi în cel inteligibil, în voinţă şi capriciu, nu pricinuieşte nicicând pericolul unei dedublări a persoanei. Este vorba aci mai mult de experienţa morală a existenţei şi imperativului (Sollen). De fapt, şi dublarea Eului moral a fost prefigurată în antichitate: stoicii văd în om un raport de dominaţie; raţiunea este chemată la stăpânire, însă ea se realizează pe deplin numai în înţelepţi.

În orice caz, Kant a delimitat „dualismul" său ca o greşeală şi a căutat să o evite. Schiller contesta interpretarea după care între datorie şi înclinaţie ar exista o prăpastie de netrecut. Armonia ambelor, simbolizată în graţie, realizată în „sufletul frumos", îi apărea lui Schiler ca ideală. Un şi mai mare pericol implică operarea cu motivul înstrăinării. Nu sunt deja înstrăinat de mine însumi dacă îmi înfrâng o revendicare morală? Pericolul înstrăinării nu este exclus dacă este dobândită armonia sufletului; ea ar putea, totuşi, să acţioneze în ascuns. Dar concepţia morală riguroasă, aşa cum au subliniat criticii mai târzii, a făcut din autoînstrăinarea ascunsă un principiu. Omului i se otrăveşte viaţa, iar cel care este mulţumit cu sine însuşi, trăieşte cu sine însuşi în pace, trăieşte într-o autoînşelăciune periculoasă.

S-ar putea ca, cei care l-au criticat pe Kant să se fi pripit în a fi de aceeaşi părere. Desigur, Kant nu a fost un cunoscător al sufletului omenesc. „Antropologia" sa este neizbutită, dependentă de

spiritul timpului, îmbibată de prejudecăți. Despre abisurile inconștientului Kant nu avea nici o bănuială. El cunoștea însă structura Eului, a celui teoretic, ca și a celui practic. Kant a prevăzut o dublaritate (Doppelheit), însă fără să fi avut loc o despicare în două părți străine una de alta. Dublarea este nemijlocit fundată în autotranscendența omului. Spontaneitatea gîndirii este totdeauna aceea a conștiinței transcendentale, către care nu pot să mă reîntorc cunoscând. Eu-vreau, dimpotrivă, este numai libertatea bunului plac; astfel însă acesta este deschis pentru Tu-trebuie, pentru imperativul rațiunii practice. Deosebirea autonomiei și a heteronomiei se evidențiază de aci nemijlocit. Este complet greșit să se considere că cerința morală ar fi pur și simplu o etică „teonomă", neformală, deci o determinare străină; invers însă, etica Decalogului este în mod deghizat o morală subiectivă înstrăinată.

b. *Eu ca dublat*

Dedublarea-Eului din filosofia idealistă pare să constrângă fenomenele. *Eul* se întoarce împotriva mea, mă simt constrâns. Vechiul dualism corp-suflet, pe care am crezut că l-am depășit, intră din nou în joc. Realmente, dedublarea-Eului își află suporturile în diferența dintre corp și suflet. Aceasta nu înseamnă însă o reîntoarcere la prejudecata pithagoreico-platonică despre un suflet ca atare, liber în sine, care a poposit într-un corp. Ca urmare a acestei prejudecăți, sufletul însuși a fost despicat din nou într-o parte înzestrată cu dorința nestăpânită de reîntoarcere în corp, ceea ce cere asceza, și într-o parte logică, superioară. Aceasta devine Spiritul pur, care este însoțit de ideea adevărului și binelui. Partea stăpânită de dorința reîntoarcerii se metamorfozează în Eul sensibil, empiric, finit. Ceea ce a constituit la început avantajul metafizicii de a se afla în relație cu reprezentarea religioasă a devenit în cele din urmă o povară. Dualismul favorizează înstrăinarea de sine a omului. De îndată ce Feuerbach i s-a opus, acesta a

situației îl constituie dublaritatea (Doppelheit) lui „eu" și „pe mine". Această modalitate de expresie a devenit în așa de mare măsură de la sine înțeleasă, încât, metaforic, ea a pătruns chiar în sfera lucrului (ins Dingliche): „a se curba, împleti, decolora, întinde". Natural, în cazurile de autoraportare metaforică nu are loc nici o dedublare. Același drum este și cel care „se curbează" și cel care „este curbat", cu deosebirea, firește, că forma reflexivă devine începutul unei acțiuni (aci, acțiunea de curbare): obiectul este prins ca descompus într-o componentă activă și una pasivă; starea de fapt stratificată a naturii conținea oarecum o plastică subiectivă. Cazul normal prevede inversul: că s-a plecat de la concret către abstract, prin întrebuințarea „formei interne a limbii". Autoraportarea valorează așadar ca atât de elementară încât ea, deși abstractă, poate să ilustreze concretul.

Nici autoraportarea veritabilă a reflecției nu trebuie explicitată ca o dedublare. Nu este același Eu, cel care gândește și cel care este gândit? „Eu" și „pe mine" nu sunt identice? Pe deplin înțeleasă, identitatea nu exclude alteritatea, ci chiar o postulează. A = A înseamnă că A este identic cu el însuși; și aceasta chiar și dintr-un punct de vedere deosebit, cu toate că primul și cel de al doilea A au o poziție diferită. Două bucăți de două mărci, dimpotrivă, nu sunt identice (de obicei în portmoneul meu am socotit numai bucățile diferite), însă „eu" și „pe mine" nu sunt lucruri spațial învecinate și separate printr-un interval spațial. Identitatea subiectivă nu este comparabilă cu dublaritatea, ci se bazează pe ea.

Pentru a pătrunde în această dublaritate (Doppelheit) trebuie ca fenomenele lingvistice să se apropie din nou. „Eu" și „pe mine" sunt numai într-atâta diferite întrucât eu mă împart pe mine într-o componentă activă și una pasivă, situație în care pasiv este propriul corp: „eu mă privesc – mă spăl – mă pieptăn". În englezește, forma reflexivă înlocuiește folosirea posesivului. Activ este „sufletul", pasiv este

corpul. Aceasta nu raportează însă cumva sufletul la corp, ci întregul Eu la partea sa fizică (d. ex. spălatul mâinilor), la partea acestei părți. Dacă operează reificat-ontologic (dingontologisch), dualismul corp-suflet cade în greşeală. Adică, Eul este construit paradoxal, el este întregul *şi* partea. Că întregul trebuie să aibă părți, măcar cel puțin două, nu mai este de argumentat.

Dacă se operează cu modelul cuprinderii şi al cuprinsului, Eul însuşi se arată ca un paradox. Eu, întregul Eu cuprinzător, mă spăl pe mine, cel cuprins, părtaş la Eu, sau spăl o parte a părții. Faptul fizic al spălării mâinilor poate fi descris fără nesiguranță. Semnificarea (Deutung) subiectivă ascunde însă o problemă ontologică. Limba uzuală este satisfăcută fără dificultăți cu această relație; ea o foloseşte până şi în sensul pe care-l poartă: drumul (ca întreg, cuprinzător) se curbează (partea sa, această bucată de drum), şi chiar în momentul privirii într-acolo unde gândim acțiunea ca plecând de la lucrul cuprinzător, întreg. Firește, trebuie să tăgăduim de-acum reprezentarea reificat-ontologică, după care „sufletul" ca parte activă ar precede spălarea; el (sufletul) nu posedă mâini! Cel activ, înfăptuitor sunt eu, şi nu „sufletul meu". Acelaşi lucru e valabil, dacă dăm crezare limbii, şi pentru gândire!

Expresia reflexivă indică o dublaritate nereificată. Pentru a o recunoaşte nu trebuie să te adânceşti în ceea ce este particular; rezultatele observației, măsurătorile, operațiile asupra Eului, asupra mea însumi nu pot fi utilizate. Trebuie să ne îndreptăm mai mult către întreg ca relaționat; este ca şi când, privindu-mă în oglindă, sunt, firește, tot eu şi cel care priveşte. Fenomene care se bazează pe întoarcerea Eului către sine în întreg pot fi considerate: pudoarea („mă ruşinez"), orgoliul, ura față de sine – toate fenomenele subiective, în care nu a participat nimic din exterior. Expresia „mă ruşinez" priveşte relația complexă cu corpul în genere; corpul nu este însă aci

fapt exterior. Altfel era poate la Plotin, însă la care omul se ruşinează de a fi într-un corp (*Vita*, erster Satz); el „însuşi", credea el, nu avea de a face cu această scârnăvie (Unrat). Pudoarea nu se raportează la corp ca fapt exterior, ci la corp în *Cum*-ul apariţiei sale. Adam şi Eva au descoperit sentimentul pudorii ca şi conştiinţa de a fi gol (neîmbrăcat).

Sartre (*L'Être et le Neant*, p. 349) a dat pentru aceasta următoarea explicaţie limpede. „Pudoarea originară" ar indica „obiectivitatea" simbolizată de corpuri, îndeosebi în starea de goliciune, anume de a fi un obiect sau obiectivare; prin aceasta, acel „être-pour-soi" al omului, „subiectivitatea" sa ar fi negată. Îmbrăcămintea oferă ocrotire, nu însă numai în faţa intemperiei, ci şi, chiar înainte de toate, în faţa ochilor celorlalţi, cărora le sunt expus. Învelit în îmbrăcăminite, sunt, desigur, ascuns, capacitatea mea de acţiune nu este astfel expusă la pericole – organele de simţ, mâinile rămân libere. Pudoarea are aşadar un îndoit caracter: în ea se reia subiectul, Eul se separă în direcţia sufletului, iar corpul este pus în afara privirilor străine, devine obiect. În consecinţă, expresiei „mă ruşinez" i-a fost pregătită din afară în acest fenomen legătura lui „eu" şi „pe mine"; şi aceasta nu altfel ca în fenomenul structurat asemănător al orgoliului (orgolios este expresia reflexivă corespunzătoare – italieneşte „gloriarsi").

În cele din urmă, prin acest fenomen se va dovedi că eu, Eul sufletesc, activ sunt spaţial, şi că mulţumită acestei situaţii raportez din nou la mine toate fenomenele spaţiale. Spaţiul nu este, astfel privit, un concept geometric; el este pasivitatea şi activitatea Eului. Pentru fenomenul pudorii, analiza lui Sartre nu a fost de altfel pe deplin justificată; căci ea îi denaturează semnificaţia morală. Descoperitorii acestei stări afective umane au fost însă deja conştienţi de ea. Căci Domnul a vorbit lui Adam: „Cine ţi-a spus că eşti gol? Nu ai mâncat din pom ...?" Simpla existenţă corporală nu e deajuns pentru punctul de

durată şi putând chiar dura supratemporal-nemuritor! El nu este o substanţă, ci o simplă parte, ca şi corpul propriu pe care-l îngrijesc.

Raportul la trecutul meu sau, aşa cum putem spune acum, la sufletul meu, nu este un lux al interiorităţii, ci constituie puntea către aproapele (Mitmensch) meu, care are, de asemenea, un trecut, legat cu cel al meu. Dispunând asupra unor amintiri comune, oamenii constituie o comunitate. Relaţia la propriul trecut scoate Eul din izolarea sa monadică. Ca spontaneitate originară, individualitatea prezentă este exclusivă; ceea ce nu este Eu, este Non-Eu. În raport la propriul trecut, dimpotrivă, Eul se declină, devine un „pe mine", care de aci înainte nu are obiectivitate corporală cum se află în sine, ci chiar cauzalitate; el este astfel spontaneitate declinată. „Pe mine"-le este mai aproape de semenii mei (Mitmenschen) decât Eul. În afară de aceasta, ştiu că urma pe care o lasă acţiunea mea are o semnificaţie socială şi mă leagă cu ceilalţi. Acţiunea concomitent obiectivă, nu-mi mai aparţine mie singur, ci mă predă celorlalţi. Eul social este în general un Pe mine. Eu nu trebuie să fiu satisfăcut numai cu Mine, cu fantoma trecutului meu, ci şi cu Pe mine-le pe care-l monopolizează societatea şi mi se reţine. Adesea se întâmplă că un om este ajuns din urmă de trecutul său ca Oedip; aceasta se poate petrece mai mult interior, ca în nevroză, dar şi prin autonomizarea existenţei sociale consolidată în trecut (Wallenstein al lui Schiller).

Pentru ce are nevoie omul de un trecut, din ce cauză îşi permite luxul autodedublării? Animalele trăiesc fără acest balast, şi nu trăiesc mai rău decât noi. Trecutul personal însă este cimentul care ţine laolaltă societatea. Aceasta din urmă nu este o unire de corpuri ca turma, ci o unire de euri.

Întrucât trimite la ceea ce a trecut, pudoarea devine astfel indicator pentru dedublarea Eului. Această dedublare urmează două laturi, ea este spaţială şi temporală. Atât corpul cât şi sufletul meu

educație, și care cunoaște o configurare mai teoretică în autobiografie (aceasta este o educație retrospectivă).

Dedublarea-Eului este, prin urmare, o formă indispensabilă probantă în desfășurarea vieții și pentru conștiința de sine umană. Fără acea dedublare, omul nu poate nici să existe într-o modalitate umană, nici să acționeze, nici să cunoască. Filosofia însăși nu s-ar afla ca atare, dacă nu și-ar susține conceptualitatea ei pe numita dedublare. Tocmai de aceea, adesea apare cazul în care filosofia nu-și face cunoscute fenomenele în concepte; omul nu s-ar mai putea cunoaște nemijlocit înlăuntrul acesteia. Cine știe despre sine că deja poartă cu sine un eu, Eu transcendental, constitutiv de lume sau că un caracter inteligibil îl însoțește permanent?

Filosofia, înainte de toate a celor vechi, nu s-a mulțumit nicicum să expună în mod fenomenologic structura autoreferirii. Ea a preferat ca, din elementele autoreferirii să-și construiască sisteme filosofice și, pornind de aci, să confrunte raporturile umane de viață cu exigențele logice și morale. Dedublarea-Eului a fost întrebuințată ca o pârghie prin care lumea umană trebuie mișcată din loc; ea intra mai degrabă în poziții de bază intuitive decât filosofice.

Răspunsul *sceptic* la această strategie a dedublării nu era exclus; el s-a servit chiar de forma filosofică. Se cunoaște astfel că a fost blamat nu abuzul, avansat o dată cu dedublarea-Eului, ci că însăși dedublarea-Eului a constituit ținta criticii. Tocmai în contextul menționat, Schiller s-a îndreptat împotriva presupusului abuz. Mult mai radical a procedat Max Stirner, care a întrecut menținerea de către Feuerbach la o neapărată dublare. Împotriva Eului fichtean, el îndreaptă următoarea tiradă: „Eul lui Fichte este aceeași esență (adică „determinarea mea") luată în afară de mine; căci Eu este Fiecare, iar drepturi are numai acest Eu; astfel el este «Eul», nu Eu sunt acesta. Eu nu sunt însă un Eu alături de alte Euri, ei unicul Eu: Eu sunt unic" (*Werke*, hrsg. von J. H. Mackay, p. 348). „Unicul" se

apără împotriva dedublării, deoarece pe această cale i-a fost ascunsă o contrabandă teologică. Chiar Feuerbach, cu „Omul" său este încă pentru Stirner un popă deghizat: Eu nu sunt „Omul" cu care sunt legate o mulțime de atribute care servesc înstrăinării.

Max Stirner a deschis lupta împotriva dedublării-Eului în cadrele solipsismului său moral. „Supra-Eului" îi este dată jos Euitatea (Ichheit); pornind de la forțele oculte, ele degenerează într-o simplă stare sufletească exterioară. Stirner își atrage repede râsetele; cu o ingenioasă glumă, cu poante ascuțite, el servește ca exemplu împotriva idealismului solidificat în înfățișările lui tradiționale, împotriva patosului mincinos al reformiștilor. Unde se află însă adevărul filosofic al acestui joc ingenios? Ce decurge din negarea dedublării-Eului, din doctrina despre un Eu în principiu simplu?

Nietzsche face un pas mai departe. El găsește numele pentru configurația neclar determinată de Stirner: numele „Supraomul". Ca o lumină înșelătoare, această formă străbate prin literatură de la „Urfaust", într-o privință însă nu asemănător „dublurii". Privind mai minuțios, se arată o concordanță cu dublura: cuprinzând formele dublurii laolaltă într-o singură configurație – frații vitregi din „Elixirul diavolului" (E.T.A. Hoffmann) „Dr. Jekyll and Mr. Hyde" (Stevenson), – s-ar obține astfel un tip uman care ar fi și mai dezagreabil, și mai teribil decât forma negativă a existenței dublate. Am avea astfel Supraomul.

Ce-i drept, Nietzsche a dezvoltat ideea supraomului în mod aforistic, însă cu suficientă claritate filosofică. Orientarea polemică împotriva idealismului se învederează aci nemijlocit. Dedublarea-Eului, așa cum ea pare să survină în filosofia practică a lui Kant, devine ținta batjocurii. Nietzsche a învăluit batjocura sa în ritualul răsunător al unei „dizertații-doctorale": ... „Cine este omul desăvârșit?" – funcționarul de stat – „Care filosofie dă formularea supremă pentru funcționarul – de stat?" – Filosofia lui Kant:

funcționarul-de stat ca lucru în sine pus ca judecător de-asupra funcționarului-de stat ca fenomen (*Göttzen-Dämmerung*, A. Kröner, Leipzig, 1930, p. 149). Omul Kantian trebuie să se situeze pentru judecată de-asupra lui însuși, ca judecătorul Adam; este clar însă că acesta cade prost. Este Kant respins prin aceasta? S-a făcut el ridicol cu dublarea în Eu-vreau și Tu-trebuie? Autotranscendența rezultată de aci, dacă este trainică, este o nefericire umană care poate fi corectată?

„Lovitura de ciocan" a lui Nietzsche își află valoarea abia în legătură cu enunțurile pozitive asupra noii libertăți: „Poți să-ți dai ție însuți Răul și Binele tău și propria ta Voință să atârne de-asupra ta ca o lege? Poți să fii propriul tău judecător și răzbunătorul legii tale?" (*Also sprach Zarathustra*, A. Kroner, Leipzig, 1930). Aci Nietzsche întrebuințează forma dualității, însă cu tendința expresă de a o depăși. Ea este depășită în „Spraom", care nu mai întrebuințează nici o lege, întrucât el este legea însăși. Aceasta se află, într-un fel, în același plan cu depășirea dedublării, pe calea triumfului asupra metafizicii; așa cum odată cu „lumea aparentă" a fost desființată „lumea adevărată", la fel a fost lichidat și acel Tu-trebuie. Supraomul este moartea zeilor, dumnezeu ca atare devine de prisos! La fel de inutilă este și diferența expres instituită a corpului și sufletului. Ideea Supraomului „înseamnă consfințirea fisurii, care dezbină oamenii și îi învrăjbește, înseamnă o reconciliere în care opoziția corpului și sufletului se anulează" (E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 3. Aufl., W. Kohlhammer 1960, p. 69). În cele din urmă, trebuie să dispară și dublaritatea formei inventate și a poetului. Nietzsche, poetul Supraomului, ar avea numai o îndreptățire de existență concretă, dacă el însuși ar fi Supraomul. El a și formulat această temă aparent insolubilă, în prefața postumă la „Menschliches, Alzumenschliches", scrisă în 1886. „Scrierîle mele vorbesc *numai* despre depășirea mea: „eu" sunt, în

privința aceasta, cu Totul care mi-a fost dușman, ego ipsissimus, sau, dacă ar fi permisă o expresie orgolioasă, ego ipsissimum" (Musarion-Ausgabe 1928, XI, 137). S-ar putea deduce de aci că depășirea dedublării-Eului conduce la un Sine însuși (Selbst), care este impersonal, la Sineitatea (Selbstheit) radicală".

Calea către Supraom străbate, înainte de toate, prin negativ, prin fărădelege. Această cale este desăvârșită abia atunci când fărădelegea își pierde caracterul negativ și – nu se poate ști cu siguranță – se transformă chiar în valoarea unei fapte de creație. „Cesare Borgia ca papă", iată viziunea iui Nietzche. Discipolii consecvenți ai acestei doctrine sunt teroriștii din ziua de astăzi, care comit mârșăviile lor cu cea mai mare conștiință de sine, nu pentru o viață bună de realizat pe această cale, care sființește mijloacele, nici ca „răufăcătorul palid" (Zarathustra), care suferă mereu din cauza aceasta. Fărădelegea se exercită pentru că se vrea însăși fărădelegea, care, cu aceasta, conteneşte de a fi fărădelege. Forma modernă a terorismului își are leagănul în Rusia țaristă. Nu este terorismul „omul frumos de bună credință" al lui Dostoiewski? Cu aceasta suntem departe de „grația și demnitatea" lui Schiller.

De aci pornind, poate că vedem dedublarea-Eului și cu alți ochi; nu ca o capcană, în care metafizica infiltrată de teologie l-a ademenit pe om, ci ca o descriere concretă a existenței umane. Dedublarea-Eului nu trebuie să provoace sfâșierea omului, nu este nefericirea lui permanentă. Există un Eu dublat, care trăiește în acord cu sine însuși. Aristotel indica fenomenul „dragostei de sine", care nu are a face cu egoismul. Ura de sine este o boală mortală, iar un stat stigmatizat de aceasta este o stare internă de asediu. Dragostea de sine, dimpotrivă, acea philautia indică starea ideală, de a trăi în acord cu sine însuși și numai întrucât există plăcerea de a vrea binele ca al său însuși. Aceasta nu înseamnă o automulțumire obtuză, ci acea existență – de sine –

prin anticipație (das Sich-Vorweg-Sein) ca temă permanentă. Atunci „își este el însuși prieten în cea mai mare măsură și trebuie să se iubească în cea mai mare măsură" (Aristotel). Partea bună la aceasta este că Supra-Eul nu se contopește cu Eul, nici Supra-Umanul cu existența empirică, și astfel a fost dobândit acordul omului cu sine, din care decurge veritabila prietenie slăvită de vechii filosofi; rezultă de aci chiar și ceea ce, prin nici un fel de ironie contestabilă, s-a numit iubirea de oameni.

BIBLIOGRAFIE [1]

I. Lista principalelor scrieri ale lui Husserl

1877. Ueber den Begriff der Zahl (Habilitationsschrift), Halle (F. Beyer).
1891. Philosophie der Arithmetik, I, Psychologische und logische Untersuchungen, Halle (Pfeffer).
1900. Logische Untersuchungen, Bd. I, Halle a. S. (M. Niemeyer).
1901. Logische Untersuchungen, Bd. II.
1911. Philosophie als strenge Wissenschaft („Logos", I, 1911), în volum, hrsg. von W. Szilasi (V. Klostermann, Fr. a. Main), 1965.
1913. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Teil, în: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hrsg. von E. Husserl, I, Halle, Niemeyer (3. Aufl. 1928).
1913. Logische Untersuchungen, 2. Aufl., (umgearbeitet): Bd. I, Bd. II, 1-2 (M. Niemeyer, 3. Aufl., 1922, 1928).
1922. Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode, în: Japanische Zeitschrift „Kaizo" (jap. Uebersetzung 1923).
1923. Idee einer philosophischen Kultur, în: Japanischdeutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik, I.
1927. Phenomenology, în: Encyclopaedia Britannica, 1927 (14 ed., Vol. 17).

---

[1] Menționăm că este vorba de o bibliografie selectivă, orice încercare de a oferi (în stadiul de azi al unei *Husserl-Forschung* și, în genere, *Phänomenologie-Forschung*), o listă completă fiind sortită să rămână mereu incompletă! Aceasta datorită mai ales caracterului dinamic al cercetării, care a ieșit demult din spațiul european, devenind o caracteristică a vieții spirituale și din America de Nord, America Latină, Japonia, India, China ș.a. În selecția de față ne limităm la lista operelor și ediției Husserl, precum și a bibliografiilor și anuarelor, colecțiilor, revistelor tematice. O sinteză (incompletă, oricum) oferim la punctul 5, dar numai pentru a schița istoria unei „Husserl-Forschung" în cultura română.

1928. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, hrsg. von M. Heidegger, în: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IX.
1929. Formale und transzendentale Logik, în: Jahrbuch..., X.
1930. Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie"..., în: Jahrbuch ... XI.
1931. Méditations cartesiénnes. Introduction à la Phénoménologie, Paris, A. Collin (nach dem Manuskript übersetzt von Gabrielle Pfeiffer/Em. Levinas).
1934. Brief an den VIII. Internationalen Kongress für Philosophie in Prag, în: Travaux du VIIIe Congrès International de Philosophie (Praque, 1936, XLI- XLV).
1936. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, 1. Teil, în: Philosophia (Beograd), Bd. I (77- 176).
1939. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, hrsg. von L. Landgrebe (Prag. Academia-Verlag 1948 şi 1964, erste bis dritte Aufl., in Clasen Verlag, Hamburg; 4. Aufl., F. Meiner, Hamburg).
1939. Entwurf einer Vorrede zur 2. Auflage der Logischen Untersuchungen (1913), în: Tijdschrift voor Philosophie, Louvain, I.
1939. Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem, hrsg., von E. Fink, în: Revue Internationale de Philosophie, I, No 2 (p. 203-225).
1940. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, în: Philosophical Essay in Memory of Edmund Husserl, ed. by M. Farber, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1940 (2 ed. 1970), p. 305-326.
1940-41. Notizen zur Raumkonstitution, în: Philosophy and Phenomenological Research, I.
1941-42. Phänomenologie und Anthropologie, în Philosophy and Phenomenological Research, II.
1945-46. Die Welt der lebèndigen Gegenwart ..., în: Phil. and Phen. Research, VI.
1949. „Husserl" articol (red. E. Fink, avizat de Husserl), în: Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch nach Personen, hrsg. von W. Ziegenfuss, Bd. I, A-K., Berlin, W. de Gruyter (p. 569 urm. cu bibliografie).

1968. Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, hrsg. von R. Ingarden, Den Haag, M. Nijhoff, 1968 (Phaenomenologica 25).
1978. Zwei Briefe von Edmund Husserl and Franz Brentano über Logik. hrsg. von H. Spiegelberg, în: Grazer Philosophische Studien. Vol. 6 (1-12).
1980. Frege an Husserl, Husserl an Frege (1891-1907), în: Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges, hrsg. von G. Gabriel, Fr. Kambartel, Chr. Thiel, Hamburg, F. Meiner, 1980 (p. 33-46).
1986. Lettera a Pfänder (1931, necunoscută până în 1982), în: AUT-AUT. Revista bimestriale fondata di Enzo Paci, (Milano, Nuova Serie 213, maggio-giugno, p. 3-6; trad. după „Pfänder-Studien", hrsg. von E. Avé-Lallement/H, Spiegelberg, 1982).

2. Edîția completă a operelor lui Husserl

1950. urm. HUSSERLIANA – Edmund Husserl, Gesammelte Werke. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. Van Breda (din 1975, unter Leitung von Samuel Ijsseling), Den Haag, M. Nijhoff (din 1979, M. Nijhoff Publishers, a Member of the Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht/Boston/Lancaster).
1950. Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. von S. Strasser, 2. Aufl., 1963 (Neudruck, 1973).
Bd. II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, hrsg. von W. Biemel (2. Aufl., 1973).
Bd. III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, hrsg. von W. Biemel (Bd. III, 1: Dass., Text der 1. - 3. Aufl., neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976; Bd. III, 2: Dass., Ergänzende Texte 1912-1929, neu hrsg. von K. Schuhmann, 1976).
1952. Bd. IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch:

1979. Bd. XXII: Aufsätze und Rezensionen (1890-1910), mit ergänzenden Texten hrsg. von B. Rang.
1980. Bd. XXIII: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925), hrsg. von E. Marbach.
1983. Bd. XXI: Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901), hrsg. von I. Strohmeyer.
1984. Bd. XIX, 1: Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil, hrsg. von U. Panzer.
Bd. XIX, 2: Logische Untersuchungen, Zweiter Band ... Zweiter Teil, hrsg. von U. Panzer.
Bd. XXIV: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907, hrsg. von U. Melle (Dordrecht: Kluwer, 553 p.).
1987. Bd. XXV: Aufsätze und Vorträge (1911-1921), hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp. (Dordrecht: Kluwer, XXX, 480 p.).
Bd. XXVI: Vorlesungen über Bedeutungslehre, Sommersemester 1908, hrsg. von U. Panzer (Dordrecht: Kluwer, XXIX, 269 p.).
1988. Bd. XXVIII: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914), hrsg. von U. Melle (Dordrecht: Kluwer, 524 p.).
Bd. XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937), hrsg. von Th. Nenon und H. R. Seep (Dordrecht: Kluwer).
1992. Bd. XXIX: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937, hrsg. von Reinhold N. Smid, The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
1996. Bd. XXX: Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11, hrsg. von Ursula Panzer, Kluwer Academic Publishers, LXII, 554 p.
2000. Bd. XXXI: Aktive Synthesen: aus der Vorlesung „Transzendentale Logik" 1920/2, hrsg. von Roland Breeur, - XII, 142 p.

1959 - Eley, L.: Husserl-Bibliographie 1945-1959, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 2 (p. 357-367).
- Cucchi: Biliographia. Studi su Husserl in italiano, in: Aut-Aut, 54 (p. 431-433).
- Van Breda, H. L.: Bibliographie der bis zum 30. Juni 1959 veröffentlichten Schriften E. Husserls, in: Edmund Husserl 1859-1959, Den Haag, M. Nijhoff (Phaenomenologia 4, p. 289-306).
1960 - Bona, I: Bibliografia, in: Omaggio a Husserl. A cura di E. Paci, Milano (p. 291-316).
1961 - Van Breda/Paci, E.: Bibliographie, in: Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine (Ouvrage publié sous la direction de M.F. Sciacca). Les tendences principales, Vol. I, Paris-Milano, Fischbacher-Morzoratti (p. 441-464).
1965 - Maschke, G./Kern I.: Husserl-Bibliographie, in: Revue Internationale de Philosophie, vol. 19, nr. 2 (p. 153-202).
- De Lellie, E.: Bibliografia degli studii husserliana in Italia:1960-1964, in: Ibidem, (p. 140-152).
1973 - Noack, H.: Bibliographie, in: Husserl, hrsg. von H. Noack, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft (p. 325-331).
1975 - Van de Pitta: Bibliographie 1965-1971, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, 57 (p. 36-53).
1976 - Janssen, P.: Bibliographie, in: Edmund Husserl, Freiburg/München, K. Alber (p. 169-180).
1977 - Schumann, K.: Husserl-Chronik, Denk-und Lebensweg Edmund Husserl, Den Haag (Husserliana-Dokumente, Bd. I).
1980 - Lapointe, P.: Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography (1894-1979). Preceded by a Bibliography of Husserl's Writtings, Bowling Green, Philosophiy Documentation Center (Bowlings Green State Univ. 2), 351 p.
1983 - Tifenau, D. (ed.): Bibliographia Husserliana, M. Nijhoff (1100 p.).
1988 - Sepp. H.R.: Bibliographie, in: Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung, hrsg., von H. Rainer Sepp, Freiburg/München, K. Alber (p. 452-459).
- Schuhmann, K.: Literaturveizeichnis, in: Husserls Spätphilosophie, K. Alber (p. 202-210).

Band: E. Husserl, Formale und transzendentale Logik (1929); Festschrift E. Husserl zum 70. Geburstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch ... (1929).
- Philosophy and Phenomenological Research, A. Quarterly Journal. Published for the International Phenomenological Society by the State University of New York at Buffalo (ed. by Marvin Farber, din 1940).
- Phaenomenologica. Collection fondé par H. L. Van Breda et publiée sous le patronage des Centres d'Archives-Husserl (The Hague, M. Nijhoff Publischers); din 1958.
- Analecta Husserliana. The Jearbook of Phenomenological Research, ed. by Anna-Teresa Tymieniecka. (Dordrecht/ Holland: D. Reidel Publishers Company, apoi Kluwer), din 1971.
- Phänomenologische Forschungen, hrsg. von E. W. Orth im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Phänomenologische Forschung (Freiburg-München, K. Alber-Verlag), din 1975.
- Husserl Studies, ed. by J.N. Mohanty/K. Schuhmann (The Hague, N. Nijhoff, Kluwer), din 1984 (cu 2 numere anual).
- Phenomenology Information Bulletin. A Review of Phenomenological Ideas and Trends vol. 1-8 (1 977-1984), apoi: (1985-1991 urm.). Phenomenological Inguiry. A Review of Philosophical Ideas and Trends, published by The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning (Belmont, Massachusetts, USA, ed. A.-T. Tymieniecka) – revista oferă o informare bogată cu privire la mişcarea fenomenologică din Europa, America, Asia ş.a. Aici sunt menţionate şi alte anuare şi reviste, oferindu-se totodată rapoarte asupra activităţii numeroaselor asociaţii fenomenologice contemporane.
- Etudes Phénoménologiques, ed. J. Tamineaux, Centre d'Etudes phénoménologiques, Louvain-la-Neuve, Belgium.
- Fenomenologia e Scieneze Dell'Uomo, ed. D. Formaggio, Milano, Italia.
- The Journal of the British Society for Phenomenology, ed. W. Mays, Manchester, Great Britan.

1971 - Boboc, Al., Etică şi axiologie în opera lui Max Scheler, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, p. 11-26.
1972 - Grünberg, L., Axiologia şi condiţia umană, Bucureşti, Ed. Politică, p. 5-43.
- Petrişor, M., Estetica fenomenologică a lui E. Husserl, în: Curente estetice contemporane, Bucureşti, Ed. Univers, p. 21-50.
1974 - Vanina, Nicolae, Tendinţe actuale în estetica fenomenologică, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, p. 10-39.
1976 - Matei, D., „Fenomenologia experienţei estetice" de M. Dufrenne, vol. I, Bucureşti, Ed. Meridiane, p. 5-17 (Prefaţă).
1977 - Gulian, C.I., Etica la Husserl, în: Studii de istorie a filosofiei universale, vol. V, Bucureşti, Ed. Academiei, p. 153-168.
1978 - Gulian, C.I., „Lumea vieţii" la Husserl, în: Revista de filosofie, nr. 5, p. 609-615.
- Boboc, Al., Deschidere şi dialog (Fenomenologia la cel de-al XVI-lea Congres Internaţional de Filosofie, Düsseldorf, 1978), în: Contemporanul, nr. 38 (22.09.1978).
1979 - Ghideanu, T., Percepţie şi morală în fenomenologia franceză, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, p. 7-32.
- Boboc, Al., Fenomenologia şi ştiinţele umane, Bucureşti, Ed. Politică, p. 21-85.
- Roşca, I.N., Filosofia istoriei la M. Merleau-Ponty, în: Studii de istorie a filosofiei universale, vol. VI, Bucureşti, Ed. Academiei, p. 153-163.
1980 - Boboc, Al., Filosofia contemporană, Bucureşti, EDP, p. 179-226.
- Grünberg, L., „Marginalii la cel de-al 8-lea Congres Internaţional de Fenomenologie - Salzburg 1980", în: Vatra nr. 11 (20.11.1980).
1981 - Grünberg, L., Opţiuni filosofice contemporane. Bucureşti, Ed. Politică, p. 125-153.
- Ghideanu, T., Conştiinţa filosofică de la Husserl la Teilhard de Chardin, Iaşi, Ed. Junimea, p. 1-80.
- Boboc, Al., Fenomenologia astăzi: Probleme, orientări, perspective, în: Revista de filosofie, XXVII, nr. 6, p. 681-687.

- Gulian, C.I., Axiologie şi istorie în gândirea contemporană, I, Bucureşti, Ed. Academiei Române, p. 59-69; 110-133.
1993 - E. Husserl, Scrieri filosofice alese. Traducere, prefaţă, note şi comentarii de Al. Boboc, Bucureşti, Ed. Academiei Române, 256 p. (cu o „Bibliografie", p. 231-252), cuprinde: Despre logica semnelor; Ideea de fenomenologie; Ideea de cultură filosofică; Articol pentru „Encyclopaedia Britannica" - Prima variantă; Conferinţe pariziene; „Postfaţă" (1930) la „Idei pentru o fenomenologie pură"...; Criza umanităţii europene şi filosofia.
1994 - E. Husserl, Filosofia ca ştiinţă riguroasă, traducere, postfaţă, note şi comentarii de Al. Boboc, Ed. Paideia. Husserl către F. Brentano despre logică, două scrisori, traduse în: *Op. cit.*, p. 141-158.
- E. Husserl, Meditaţii cartesiene. O introducere în fenomenologia transcendentală, trad. de Ion Copoeru, Casa Cărţii de Ştiinţă Cluj.
- E. Husserl, Meditaţii carteziene. Trad., cuvânt înainte şi note de A. Crăiuţu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 248 p.
1995 - E. Husserl, Fenomenologie. Articol pentru „Encyclopaedia Britannica" (A doua variantă), în: Filosofie contemporană. Texte alese, traduse şi comentate de Al. Boboc şi I.N. Roşca, Bucureşti, Ed. Garamond, p. 112-140.
1996 - I. Tănăsescu, Cunoaşterea simbolică în opera timpurie a lui E. Husserl, în: Analele Universităţii Bucureşti, Filosofie, Anul XLV, p. 33-37.
- A. Timotin, „Semnificaţie" şi „identitate" la Husserl de la „Logische Untersuchungen" la „Ideen I", în: Ibidem, p. 39-47.
- I. Tănăsescu, Inexistenţa intenţională ... la F. Brentano, în: Revista de filosofie, T. XLIII, nr. 1-2 (1996), p. 43-53.
1997 - I. Tănăsescu, Obiectiv şi subiectiv la Brentano, în: Revista de filosofie, nr. 5(1997), p. 549-556.
- E. Husserl, Criza umanităţii europene şi filosofia. Traducere, note şi comentarii de Al. Boboc, Bucureşti, Ed. Paideia (158 p.), cu „Anexe" (p. 159-203), cuprinzând traducerile: P. Janssen, «Lebenswelt» şi ştiinţă în concepţia lui Husserl; W. Biemel, Heidegger şi fenomenologia.

CUPRINS

Notă introductivă 5
Criza umanității europene și filosofia
Notă introductivă 9
Criza umanității europene și filosofia 11
Ideea de cultură filosofică 53
Despre logica semnelor (Semiotica)
Notă introductivă 59
Despre logica semnelor (Semiotica) 62
Notă explicativă. Comentarii 104
Postfață 115
Anexe 147
1. L. Landgrebe: Fenomenologia ca teorie transcendentală a istoriei 149
2. G. Schmidt: Dedublarea Eului 177
3. Bibliografie 195

Pledoaria pentru semnificaţia umană a ştiinţei şi a cugetării filosofice caracterizează în esenţă întreg proiectul husserlian de reconstrucţie filosofică. Nu este astfel deloc întâmplătoare orientarea spre viaţă, spre problematica libertăţii şi a autoafirmării omului în creaţiile majore ale culturii. În jurul conceptului «Lebenswelt» Husserl iniţia atât relevarea semnificabilităţii vieţii, cât şi o perspectivă fenomenologică în filosofia culturii.

(Alexandru Boboc)